Aus

Arthur Schopenhauer's

handschriftlichem Nachlaß.

Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen
und Fragmente.

Herausgegeben

von

Julius Frauenstädt.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1864.

Vorrede.

Indem ich die hier vorliegenden Reliquien aus Schopenhauers Nachlaß herausgebe, thue ich es in der Erwartung, daß man an sie nicht einen falschen Maaßstab anlegen, daß man von ihnen nicht eine Vollendung erwarten wird, welche Schriftstücke nicht haben können, an die der Autor selbst nicht die letzte Hand angelegt und die er selbst nicht für den Druck zurecht gemacht hat.

Ueber die Manuscripte, die den handschriftlichen Nachlaß Schopenhauers bilden, habe ich bereits in der Vorrede zur zweiten, von mir besorgten Auflage der „Parerga und Paralipomena" Näheres gesagt, was ich hier für diejenigen Leser, die nicht im Besitze jener Auflage sind, wiederholen will:

Schopenhauer hat fortlaufende Jahrbücher seiner Gedanken und Forschungen hinterlassen, die einen Einblick in seine ganze geistige Arbeit seit 1812 in Berlin bis zu seinem Tode 1860 in Frankfurt a. M. gewähren. Diese Jahrbücher, über deren reichen Inhalt zwei alphabetisch geordnete Repertorienbücher Auskunft geben und zugleich ein Zeugniß für Schopenhauers Ordnungssinn ablegen, zerfallen in zwei Abtheilungen. Die eine

zeigt uns den werdenden Schopenhauer, in welchem die Welt als Wille und Vorstellung noch zum Durchbruch ringt, die andere den gewordenen, in welchem sie bereits zum Durchbruch gekommen ist.

Auch äusserlich unterscheiden sich diese beiden Abtheilungen, indem die Manuscripte der ersten aus losen, mit Buchstaben und Zahlen bezeichneten Bogen, die sich, alphabetisch geordnet, in Cartons befinden, bestehen, die der zweiten hingegen aus eingebundenen, mit Titeln und Seitenzahlen versehenen Büchern in verschiedenem Format. Beigesetzte Orts- und Zeitangaben lassen in beiden ersehen, wo und wann sie geschrieben sind.

Diese Manuscripte enthalten nicht ein fortlaufendes System, noch auch ununterbrochene Abhandlungen, sondern einzelne Gedanken, Anschauungen, Notizen, Betrachtungen, mitunter auch Entwürfe zu Abhandlungen. Sie stehen, bald länger, bald kürzer, über die verschiedensten Gegenstände handelnd, bunt durch einander, nur durch Striche von einander abgetheilt. Schopenhauer hat in ihnen zunächst für sich Das niedergelegt, was ihn die Jahre hindurch im Geiste beschäftigt hat, noch ohne zu wissen, welchen Gebrauch er einst davon machen würde. Aber obgleich zunächst nur für ihn selbst niedergeschrieben, bilden diese Manuscripte doch die Vorrathskammer, aus der er fort und fort seine im Druck erschienenen Werke und die noch bei seinen Lebzeiten erschienenen Auflagen derselben gespeist hat. Ein großer Theil ihres reichen und mannigfaltigen Inhalts ist schon für dieselben verbraucht und deshalb mit Bleistift durchstrichen; aber noch ist ein beträchtlicher Theil unverbraucht übrig, und aus diesem unverbrauchten Theile hat Schopenhauer in den mir vermachten mit Papier durchschossenen Exemplaren seiner Werke diejenigen Stellen citirt (nicht excerpirt), die zusammen mit den frisch hinzugeschriebenen Stellen die von ihm für die fernern Auflagen seiner Werke bestimmten Zusätze bilden.

In derselben Vorrede, aus der vorstehende Stelle hier wiederholt ist, habe ich auch bereits die Namen der auf die Erstlingsmanuscripte folgenden, aus eingebundenen Büchern bestehenden Manuscripte, der Reihe nach aufgezählt. Es sind folgende:

1) Reisebuch,
2) Foliant,
3) Brieftasche,
4) Quartant,
5) Adversaria,
6) Cholerabuch (d. h. auf der Flucht vor der Cholera geschrieben),
7) Cogitata,
8) Pandektä,
9) Spicilegia,
10) Senilia.

Zu diesen, bereits zur zweiten Auflage der „Parerga“ nahmhaft gemachten Manuscripten kommen aber noch die dort nicht erwähnten, weil dort nicht in Betracht kommenden Vorlesungen Schopenhauers. Ueber diese habe ich bereits Ausführlicheres in dem Werke: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn. Ein Wort der Vertheidigung von Ernst Otto Lindner und Memorabilien, Briefe und Nachlaßstücke von Julius Frauenstädt“ (Berlin 1863, A. W. Hayn) auf Seite 364—366 gesagt, worauf ich hier verweisen muß.

In dem eben genannten Werke habe ich auch bereits aus sämmtlichen angeführten Manuscripten diejenigen Stellen und Stücke mitgetheilt, die mir besonders geeignet schienen, zum Belege der dort von mir gegebenen Charakteristik der Person und Lehre Schopenhauers zu dienen. Es fand sich aber in allen noch ein ziemlich beträchtlicher Stoff vor, der dort nach dem Plane des Werkes keine Aufnahme finden konnte, der mir

aber werth schien, als ein Supplement zu Schopenhauers sämmtlichen Werken besonders herausgegeben zu werden.

Dieser liegt nun hier vor.

Allererst kennen lernen wird man natürlich aus der hier veröffentlichten Sammlung die Schopenhauersche Philosophie nicht. Dieselbe setzt vielmehr schon die Kenntniß dieser voraus. Aber zu deren tieferem und gründlicherem Verständniß, so wie zur richtigern Beurtheilung ihres Verhältnisses zu den andern nachkantischen Systemen wird diese Sammlung noch Manches beitragen.

Trotz des ungleichen Werthes und der mangelnden Vollendung der hier veröffentlichten Stücke, wird der Leser doch aus allen den originellen, urtheilskräftigen, scharf- und tiefsinnigen Denker, aus allen den gehalt- und gewichtvollen, immer entschieden und kräftig sich ausdrückenden Schriftsteller, aus allen den freimüthigen, die Wahrheit über Alles liebenden und den herrschenden Vorurtheilen energisch entgegentretenden Charakter wiedererkennen, als den sich Schopenhauer bereits in seinen gedruckten Werken kundgegeben hat.

Die Auswahl, Eintheilung und Anordnung des hier vorliegenden Stoffes, zum Theil auch die Ueberschriften rühren von mir her. Denn so zerstreut und ungeordnet, wie Schopenhauer diese Reliquien in seinen zahl- und umfangreichen Manuscripten hinterlassen hat, konnte ich natürlich dieselben nicht herausgeben, sondern mußte sie so ordnen, daß ein les- und nutzbares Buch daraus wurde. Bei einem bloß chronologisch Aufeinanderfolgenlassen der einzelnen Schriftstücke, wie ich sie in den Manuscripten gefunden, wäre das Heterogenste unter einander zu stehen gekommen und hätte den Leser zerstreut, wo nicht verwirrt, das dem Inhalt nach Verwandte aber hätte, als an sehr entlegenen Orten, getrennt durch Anderes stehend, seine Wirkung verfehlt. Schopenhauer selbst hat für seine Druckwerke, wie ich mich über-

zeugt, die der Zeit nach entlegensten Manuscriptstellen gemäß der Verwandtschaft ihres Inhalts benutzt, hat namentlich in den zweiten Band der „Welt als Wille und Vorstellung" und in den zweiten Band der „Parerga" Stellen aus den der Zeit nach entlegensten Manuscripten, aus den Erstlingsmanuscripten und den „Senilia" aufgenommen. Auch hat er es selbst ausgesprochen, daß bei ihm die Zeit weniger als bei andern Philosophen einen Unterschied mache. Denn, als ich in meinen „Briefen über die Schopenhauersche Philosophie" zur Darstellung der Hauptpunkte seiner Lehre Stellen aus seinen Werken zusammengerückt hatte, die der Zeit ihrer Abfassung nach weit aus einander liegen, schrieb er mir: „...... durch das viele Studium sind Sie so zu Hause in meinen Schriften, daß Sie aus den entlegensten Winkeln heranschleppen, was Sie eben brauchen, oft Dinge, die 40 Jahre von einander abgefaßt sind. Daß aber das Alles ganz zusammenpaßt und fügt, beweist die Einheit und Festigkeit meiner Lebens- und Welt-Ansicht. Wie anders z. B. Schelling; sogar Spinoza; auch Kant; — bei Keinem liesse sich Das so machen; sie Alle haben gefackelt." *)

Aus diesen Gründen glaubte ich die sachliche der chronologischen Ordnung vorziehen zu müssen.

Die Zeit macht bei Schopenhauers Aufzeichnungen höchstens einen formellen Unterschied. In der Sache geht aus allen, mögen sie der Zeit nach noch so weit aus einander liegen, eine und dieselbe Weltanschauung hervor. Hier war es mir aber um die Sache, nicht um die Form zu thun.

Die an den Anfang gestellte „Eristik" lag in einem besondern Umschlage mit der Aufschrift: „Eristik, vide Parerga

*) S. die Schrift: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn" u. s. w., S. 597 fg.

II, S. 24 ff." den Schopenhauer'schen Vorlesungen, und zwar dem ersten Buche derselben, der „Dianoiologie" bei. Dem Stile, der Handschrift und dem Papiere nach zu urtheilen ist sie von gleichzeitiger Abfassung mit den Vorlesungen. Das Manuscript dieser ist nun zwar mit keiner Jahreszahl bezeichnet; aber da Schopenhauer nach seiner eigenen Angabe*) sich 1820 zu Berlin habilitirt und dort während eines Semesters docirt hat, so ist anzunehmen, daß er jenes Manuscript kurz zuvor ausgearbeitet hat. Was den Inhalt der „Eristik" betrifft, so hat Schopenhauer ihn bereits in den „Parerga", II, §. 26 angedeutet, hat auch dort bereits den Umriß des Wesentlichen jeder Disputation und einige Kunstgriffe (Stratagemata) als Probe mitgetheilt. Er sagt dort: „An einer Kontroverse (mit Leuten, wie sie in der Regel sind) wird man meistens nur Verdruß erleben, indem man dabei es nicht allein mit ihrer intellektuellen Unfähigkeit, sondern gar bald auch mit ihrer moralischen Schlechtigkeit zu thun haben wird. Diese nämlich wird sich kund geben in der häufigen Unredlichkeit ihres Verfahrens beim Disputiren. Die Schliche, Kniffe und Chikanen, zu denen sie, um nur Recht zu behalten, greifen, sind so zahlreich und mannigfaltig, und dabei doch so regelmässig wiederkehrend, daß sie mir, in frühern Jahren, ein eigner Stoff zum Nachdenken wurden, welches sich auf das rein Formale derselben richtete, nachdem ich erkannt hatte, daß, so verschieden auch sowohl die Gegenstände der Diskussion, als die Personen seyn mochten, doch die selben und identischen Schliche und Kniffe stets wiederkamen und sehr wohl zu erkennen waren. Dies brachte mich damals auf den Gedanken, das blos Formale besagter Schliche und Kniffe vom Stoff rein abzusondern und es, gleichsam als ein sauberes anatomisches

---

*) Vergl. den meinen „Briefen über die Schopenhauer'sche Philosophie" vorangeschickten kurzen Lebensabriß von ihm.

Präparat, zur Schau zu stellen. Ich sammelte also alle die so oft vorkommenden unredlichen Kunstgriffe beim Disputiren und stellte jeden derselben in seinem eigenthümlichen Wesen, durch Beispiele erläutert und durch einen eigenen Namen bezeichnet, deutlich dar, fügte endlich auch die dagegen anzuwendenden Mittel, gleichsam die Paraden zu diesen Finten, hinzu; woraus dann eine förmliche eristische Dialektik erwuchs. In dieser nahmen nun die so eben belobten Kunstgriffe, oder Stratagemata, als eristisch-dialektische Figuren, die Stelle ein, welche in der Logik die syllogistischen und in der Rhetorik die rhetorischen Figuren ausfüllen, mit welchen Beiden sie das Gemeinsame haben, daß sie gewissermaaßen angeboren sind, indem ihre Praxis der Theorie vorhergeht, man also, um sie zu üben, nicht erst sie gelernt zu haben braucht. Die rein formale Aufstellung derselben wäre sonach ein Komplement jener Technik der Vernunft, welche als aus Logik, Dialektik und Rhetorik bestehend, im 2. Bande meines Hauptwerkes, Kapitel 9, dargestellt ist. Da, so viel mir bekannt, kein früherer Versuch in dieser Art vorhanden ist; so hatte ich dabei keine Vorarbeit zu benutzen: bloß von der Topika des Aristoteles habe ich hin und wieder Gebrauch machen und einige ihrer Regeln zum Aufstellen (κατασκευαζειν) und Umstoßen (ανασκευαζειν) der Behauptungen zu meinem Zwecke verwenden können."

Es ist Schade, daß Schopenhauer an die „Eristik" nicht die letzte Hand angelegt und sie nicht für den Druck ausgearbeitet hat; sie wäre dann unstreitig ein vollendeteres Werk geworden, als sie jetzt, im ersten Entwurf, ist. Manche Stratagemata, die jetzt unter verschiedene Nummern gebracht sind, aber doch eigentlich der Sache nach zusammengehören, wären dann in Eins zusammengezogen, manche Wiederholungen wären vermieden, zu manchen Kunstgriffen wären andere Beispiele gewählt und die Form des Ganzen wäre eine gleichmässigere geworden. Aber

auch so, wie sie jetzt vorliegt, ist die „Eristik“ nicht ohne Werth. Sie enthüllt eine Seite der menschlichen Natur, die, obwohl gerade keine löbliche, doch eine bedeutende Rolle im geistigen Verkehr der Menschen spielt und die man kennen muß, um sich gegen sie zu schützen. Allen, die in ihrem Beruf, oder im geselligen Verkehr auf Rechthaberei stoßen, wird es von Nutzen sein, die stereotypen Schliche und Kniffe dieser und zugleich die Mittel, sie zu pariren, kennen zu lernen. Besonders dürfte Juristen und Abgeordneten die „Eristik“ zu empfehlen sein. Ich glaube daher etwas Nützliches zu thun, indem ich dieselbe herausgebe. Abgesehen von dem theoretischen Interesse, das sie hat, entspricht sie auch einem praktischen Bedürfniß, und als Vorarbeit wird sie jedenfalls Dem, der den gleichen Gegenstand zu bearbeiten Lust verspürt, brauchbar sein.

Als Grund, warum Schopenhauer nicht selbst die „Eristik“ herausgegeben, sondern sie bei Seite gelegt hat, giebt er in dem schon citirten Paragraph 26 der „Parerga“ an: „Bei jetzt vorgenommener Revision jener meiner frühern Arbeit finde ich eine solche ausführliche und minutiöse Betrachtung der Schleichwege und Kniffe, deren die gemeine Menschennatur sich bedient, um ihre Mängel zu verstecken, meiner Gemüthsverfassung nicht mehr angemessen, lege sie daher zurück.“ „Die Beleuchtung aller dieser Schlupfwinkel der, mit Eigensinn, Eitelkeit und Unredlichkeit verschwisterten Beschränktheit und Unfähigkeit widert mich jetzt an.“

Man könnte nun freilich hiegegen einwenden, dies sei ein unphilosophischer Grund, eine wissenschaftliche Arbeit bei Seite zu legen. Denn den Philosophen dürfe die Beleuchtung geistigen Unraths eben so wenig anwidern, wie den Arzt die Besichtigung leiblichen Unraths. Auch hat sich ja Schopenhauer sonst nicht gescheut, widerliche Züge der menschlichen Natur zu beleuchten. Aber, recht verstanden, war es nicht sowohl die „Eristik“ überhaupt

und im Allgemeinen, die Schopenhauer in spätern Jahren anwiderte, denn sonst hätte er ihr ja nicht den erwähnten Paragraph der „Parerga“ gewidmet; sondern nur, wie aus den angeführten Worten hervorgeht, die „ausführliche und minutiöse Betrachtung“ aller dieser Schliche und Kniffe der gemeinen Menschennatur. Schopenhauer hatte in spätern Jahren Besseres und Wichtigeres zu thun, als sich hiemit zu befassen.

Um übrigens die „Eristik“ richtig aufzufassen und sie nicht etwa gar als eine unmoralische, der unredlichen Rechthaberei in die Hände arbeitende Disciplin zu verschreien, da sie ja förmliche Anweisung zum Rechtbehalten beim Streite giebt, hat man festzuhalten, was Schopenhauer Seite 5 und 6 derselben mit Beziehung auf Machiavelli sagt. Es geht aus diesem zur Genüge hervor, daß Schopenhauer den Zweck der eristischen Kunstgriffe, das Rechtbehalten à tout prix, moralisch keineswegs billigt, daß er sich aber auf den Standpunkt stellt, wo dieser Zweck, wenn nicht ein berechtigter, doch wenigstens ein zu entschuldigender ist. Er will nicht sagen: Suchet beim Disputiren um jeden Preis Recht zu behalten und wendet hiezu diese und diese Kunstgriffe an; sondern nur: Wenn und wo es gilt Recht zu behalten — und es giebt solche Lagen, wo es bloß auf's Rechtbehalten und nicht auf die Wahrheit ankommt — dann und da wendet diese Kunstgriffe an. Die Schopenhauersche „Eristik“ hat also, wie der „Fürst“ des Machiavelli, eine bloß bedingte, hypothetische Gültigkeit.*) —

Die Abhandlung „über das Interessante“, die ich auf die „Eristik“ habe folgen lassen, ist von Schopenhauer zu Berlin 1821 im Januar geschrieben. Sie befindet sich unter der Ueberschrift: „Ueber das Interessante“ in seinem „Foliant“ und nimmt dort

---

*) Vergl. über den „Fürsten“ des Machiavelli die „Welt als Wille und Vorstellung“, I, 578 der 2. Aufl.; I, 612 der 3. Aufl.

die ersten 17 Seiten ein. Da Schopenhauer im dritten Buche der „Welt als Wille und Vorstellung" das **Interessante**, eben so wie das **Reizende**, als das die reine, willenlose Contemplation Störende aus dem Gebiete des Schönen und der Kunst ausgeschlossen hat, so bildet diese Abhandlung, in welcher er untersucht, in wieweit dennoch das Interessante in Werken der Dichtkunst zulässig sei, eine wichtige Ergänzung zu jenem Buche. —

Die Materialien zur Abhandlung „**über den argen Unfug, der in jetziger Zeit mit der deutschen Sprache getrieben wird**", stammen aus Schopenhauers letzter Lebenszeit. Sie befinden sich in den „Senilia", seinem letzten Manuscriptbuch, welches er im April 1852 zu Frankfurt a. M. begonnen und bis zu seinem Tode fortgeführt hat. Sie nehmen dort einen ziemlich beträchtlichen Raum ein und ziehen sich mit wenigen Unterbrechungen durch mehrere Jahre (1856—1860) hindurch. Als **Materialien** habe ich sie bezeichnet, weil sie Schopenhauer eben nur in Form von Materialien, und zwar völlig ungeordnet, mitunter fast in chaotischem, schwer entwirrbaren Zustande hinterlassen hat.*) Es scheint, daß Schopenhauer vorerst nur Stoff

*) Schopenhauers Handschrift ist zwar eine sehr deutliche, aber durch eine eigene Art von Ueberarbeitungen, Correcturen und Einschiebseln, ja Einschiebseln zu Einschiebseln, hat er seine Manuscripte mitunter schwer lesbar gemacht. Als ich ihm 1851 die Correctur der „Parerga" machte, schrieb er mir: „Klagen Sie nicht über das intrikate Manuscript! weiterhin, bei der Geisterseherei, da kommt's erst! Da ist bredouille! und doch läßt sich sehr wohl durchfinden, wenn man nur die Augen offen hält." (S. „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn" u. s. w., S. 513.) Nun, bredouille ist auch stellenweise in dem Manuscript der Materialien „über den argen Unfug mit der deutschen Sprache"; aber, da ich mich schon 1851 bei der Correctur der „Parerga" in Schopenhauers Schreibart eingearbeitet und dann wieder bei Herausgabe der zweiten Auflage der „Parerga", in deren Manuscript stellenweise ebenfalls bredouille war, diese Arbeit fortgesetzt hatte, so

habe sammeln wollen, um dann eine besondere, den „Parerga“ einzuverleibende (das dort Bd. II, Kap. 23 über die Sprachverhunzung Gesagte erweiternde) Abhandlung daraus zu machen. So ungeordnet nun, wie ich diese Materialien vorfand, konnte ich dieselben natürlich nicht herausgeben, sondern mußte sie, um sie les- und nutzbar zu machen, ordnen. Dies habe ich gethan, indem ich den generellen Theil, der verschiedene allgemeine Bemerkungen über und gegen die Sprachverhunzung enthält, von dem speciellen, der die besondern Beispiele giebt, gesondert und in letzterem die Beispiele in diejenigen Gruppen gebracht habe, in welche sie der Natur der Sache nach zerfallen. Die häufigen Wiederholungen, die, namentlich in dem allgemeinen Theile, vorkommen, hat man sich einfach daraus zu erklären, daß Schopenhauer beim successiven, durch mehrere Jahre sich hinziehenden und durch dazwischenliegendes Anderes unterbrochenen Aufschreiben dieser Bemerkungen nicht zurückgesehen und sich nicht erinnert hat, was er bereits geschrieben hatte. Er fing, wenn er nach einigen Unterbrechungen von Neuem an diese Arbeit ging, gewissermaaßen immer wieder von vorn an. Aber als Varianten sind auch diese Wiederholungen interessant; sie zeigen, wie unerschöpflich Schopenhauer im Variiren eines und desselben Themas war.

Die von Schopenhauer gesammelten Beispiele sind aus der Tagesliteratur genommen. Er hat sich, wie man ersehen wird, beim Lesen von Zeitungen, Zeitschriften und neuen Büchern diejenigen Ausdrücke notirt, die ihm als Sprachverhunzung erschienen. Möglich, daß die modernen Sprachforscher manche seiner Rügen und Verbesserungen nicht anerkennen werden. Aber daß diese im Ganzen richtig sind, und daß Schopenhauer hier,

---

gelang es mir auch, die Materialien „über den argen Unfug mit der deutschen Sprache“ ins Klare und Reine zu bringen.

indem er einen argen Schandfleck unserer Zeit aufgedeckt und energische Opposition gegen denselben gemacht, sich ein wirkliches Verdienst erworben hat, wird Niemand, der die Muttersprache noch hoch hält, in Abrede stellen. Diejenigen, die etwa auch hier wieder die Schopenhauer'sche Polemik des Cynismus und der Anstandsverletzung anklagen wollen, verweise ich auf das bereits in dem Werke: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn" u. s. w., S. 403 ff. über den Vorwurf des Cynismus von mir Gesagte. —

Die „Anmerkungen", welche die zweite Abtheilung der hier vorliegenden Sammlung bilden, gehören zu Schopenhauers Erstlingsmanuscripten. Sie befanden sich in einem besondern Carton, wie die andern, zu Berlin, Weimar und Dresden von 1812—1818 verfaßten Erstlingsmanuscripte, aus welchen ich bereits in dem Werke: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn" u. s. w. Proben mitgetheilt habe. Sie gehen also der Abfassung der „Welt als Wille und Vorstellung" vorher. Dem Inhalt nach bilden sie ein eigenartiges Ganzes, aus welchem zu ersehen, mit welchen Augen Schopenhauer vor Darstellung seines eigenen Systems die andern nachkantischen Systeme gelesen. Die Verläumdung Schopenhauers, daß er nur aus Neid und aus Verdruß über die Nichtbeachtung seines Hauptwerkes Fichte, Schelling und Hegel verkleinert habe*), fällt vor diesen „Anmerkungen" in Nichts zusammen. Denn zur Zeit ihrer Abfassung konnte Schopenhauer, da er damals die „Welt als Wille und Vorstellung" noch nicht herausgegeben hatte, auch noch nicht über Nichtbeachtung klagen und nicht verlangen, daß man ihn den drei Genannten vorziehe. Diese Klage und dieses Verlangen hatte erst dann einen Grund, als die „Welt als Wille und Vorstellung" erschienen war. Aber

*) Vergl. „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn" u. s. w., S. 369 fg.

schon vor dem Erscheinen derselben hatte Schopenhauer, wie aus den hier vorliegenden „Anmerkungen" hervorgeht, dieselbe Ansicht von den genannten nachkantischen Philosophen, die er nachher kundgegeben, und zwar aus objektiven Gründen. Folglich konnte es nicht Neid sein, was ihn zu ihrer Herabsetzung bestimmte.

Ausser der erwähnten Verläumdung widerlegen die „Anmerkungen" aber auch noch etwas Anderes, nämlich die Behauptung, die nicht bloß Foucher de Careil in seinem Buche „Hegel et Schopenhauer, études sur la philosophie allemande moderne depuis Kant jusqu'à nos jours" (Paris, Hachette et Comp., 1862) *), sondern neuerdings auch Professor Hoffmann in Frohschammers „Athenäum" **) ausgesprochen hat, daß Schopenhauer nämlich trotz seines Antagonismus gegen Fichte, Schelling, Hegel dennoch die meiste Verwandtschaft mit diesen habe. Den vorliegenden „Anmerkungen" gegenüber dürfte es wahrlich in Zukunft schwer werden, noch von Verwandtschaft Schopenhauers mit Fichte, Schelling, Hegel zu reden. Diese „Anmerkungen" sind vielmehr ein schlagender Beweis, daß von Anfang an ein radicaler Gegensatz zwischen Schopenhauer und den andern nachkantischen Philosophen bestanden, ein Gegensatz, wie er schärfer gar nicht sein kann; denn während Schopenhauer streng am Kant'schen Idealismus festhielt, überboten die Andern entweder denselben, oder fielen von ihm ab und in Dogmatismus zurück. Daß übrigens Schopenhauer auch manches Gute in den kritisirten Werken anerkannt hat, ist der beste Beweis, wie unbefangen und rein die Wahrheit im Auge habend er dieselben gelesen.

---

*) Vergl. die von mir in „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn" u. s. w., S. 439 f. angeführten Stellen aus Foucher de Careille's Buche.

**) In der Recension des Gwinner'schen Buches über Schopenhauer, im 1. Heft des 2. Bandes.

Als ein Zeugniß für die Stellung, die Schopenhauer von Hause aus zu den andern nachkantischen Systemen eingenommen, halte ich diese „Anmerkungen" für wichtig.

Da Schopenhauer die Stellen, auf welche sich die „Anmerkungen" beziehen, zwar durch Angabe der Seitenzahl bezeichnet, sie aber nicht wörtlich angeführt hat; so wäre dem Leser die Lectüre dieser „Anmerkungen" sehr erschwert worden, wenn ich es ihm selbst überlassen hätte, sich die bezeichneten Stellen in denjenigen Ausgaben, welche Schopenhauer zu Grunde gelegt, aufzusuchen. Ich habe daher gemeint, zur Bequemlichkeit des Lesers die betreffenden Stellen excerpiren und unter den Text beisetzen zu müssen. Dadurch ist zwar das Volumen der „Anmerkungen" vermehrt, aber dafür auch dem Leser ein sofortiger Einblick in den Gegenstand, auf den sich dieselben beziehen, gewährt worden.

Den Anmerkungen zu Kant lagen im Manuscript auch einige Bogen mit Inhaltsangaben und Anmerkungen zur 5. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" bei, die aber im Wesentlichen nichts enthalten, was nicht auch in der dem ersten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung" angehängten ausführlichen Kritik der Kant'schen Philosophie vorkäme; weshalb ich geglaubt, sie hier weglassen zu dürfen. —

Was endlich die dritte und letzte Abtheilung, die „Aphorismen und Fragmente", betrifft, so besteht sie aus solchem Stoff, wie ihn Schopenhauer aus seinen Manuscriptbüchern in seine systematischen Werke und in die vermehrten Auflagen derselben hineinzuarbeiten pflegte. Namentlich hat er zum zweiten ergänzenden Bande der „Welt als Wille und Vorstellung" und zu den „Parerga" derartige Manuscriptstellen verwendet. Die von ihm selbst schon benutzten sind in den Manuscriptbüchern mit Bleistift durchstrichen. Die in der hier vorliegenden Sammlung veröffentlichten hingegen fanden sich in denselben noch undurchstrichen. Dem Gedanken nach neu sind viele derselben nicht, da

zu vielen sich verwandte Stellen in den gedruckten Werken Schopenhauers finden. Aber der Fassung nach weichen die hier mitgetheilten von den bereits gedruckten vielfach ab. Viele derselben bilden die ursprüngliche Fassung und sind als solche interessant, andere enthalten einen Bei- oder Zusatz, der in den verwandten gedruckten Stellen fehlt, wie ich im Einzelnen vielfach durch beigegebene Anmerkungen unter dem Text nachgewiesen habe. Doch ausser diesen mit bereits gedruckten sich berührenden Stellen wird man auch viele dem Inhalt nach ganz neue, bisher in keinem gedruckten Werke Schopenhauers anzutreffende finden.

Die in dieser Abtheilung enthaltenen Stücke sind theils aus Schopenhauers Erstlingsmanuscripten und Vorlesungen genommen, theils aus den oben aufgezählten eingebundenen, auf die Erstlingsmanuscripte folgenden Manuscriptbüchern. Die Zeit spielt bei diesen Stücken keine Rolle, da sie überhaupt, wie ich schon oben auseinandergesetzt, bei Schopenhauers Aufzeichnungen höchstens einen formellen Unterschied macht; daher ich sie nur da angegeben habe, wo es mir von Interesse schien.

Da ich sämmtliche „Aphorismen und Fragmente" nach der Verwandtschaft ihres Inhaltes in Gruppen gebracht habe, so lag es mir auch ob, zu jeder besondern Gruppe einen bezeichnenden Titel zu wählen. Die Ueberschriften der einzelnen Gruppen rühren also von mir her. Ich habe mich aber dabei so viel als möglich an die Ueberschriften gehalten, die Schopenhauer selbst den „Ergänzungen" im zweiten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung" und den „vereinzelten, jedoch systematisch geordneten Gedanken über vielerlei Gegenstände" im zweiten Bande der „Parerga" gegeben hat.

So möge denn diese Sammlung aus Schopenhauers Nachlaß hinausgehen in die Welt und ein anerkennendes Publikum finden, das sich daran als an Reliquien eines großen Geistes erfreut. Für die Philister ist dieselbe nicht gemacht. Diese mögen fern bleiben. Denn welcher Art die Gesinnung und das Verständniß dieser ist, das hat sich bereits an ihrem in Zeitungen und Flugschriften erhobenen Geschrei über das Buch: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn" gezeigt. Ein Leipziger Professor soll sogar gesagt haben, dieses Buch hätte Schopenhauer vollends den Garaus gemacht. *)

Nun, erfreulich ist es zwar nicht, in die Hände der Philister zu fallen, aber ein Trost, selber keiner zu sein und zu wissen, daß noch nicht alle Leser in Deutschland Philister sind, sondern daß es noch welche giebt, die solche Publicationen, wie die meinigen „von und über Schopenhauer", richtig aufzufassen wissen.

Wie voraussehend, daß aus dem Buche: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn" einzelnes Anstößige aus dem Zusammenhang herausgerissen und zu Schopenhauers und meinem Nachtheile ausgebeutet werden würde, hatte ich in der Vorrede zu demselben mir ausdrücklich verbeten, an Einzelnheiten kleben zu bleiben, hatte ausdrücklich gesagt, daß ich alles Einzelne, das ich aus Schopenhauers Gesprächen, Briefen und nachgelassenen Manuscripten mitgetheilt, nicht um seiner selbst willen, sondern nur als Beleg zu der von mir gelieferten Darstellung seines Geistes und Charakters mitgetheilt habe. Ich hatte deswegen auch geglaubt, daß mich der Vorwurf der „Indiscretion" füglich nicht treffen könne, da die Absicht meiner Mittheilungen die wissenschaftliche war, einen grossen Denker und berühmten Schriftsteller seinem wahren Wesen nach kennen

*) Vergl. „Blätter für literarische Unterhaltung", 1864, Nr. 7, in dem Artikel von Asher über „Schopenhauer nach seinem Hinscheiden".

zu lehren und dadurch seinem Verkennen entgegen zu arbeiten (vergl. den Anfang der Vorrede zu „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn"), nicht aber die, der Klatschsucht eines gemeinen Publicums Stoff zu liefern. *)

Aber leichter ist es, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Philister in den Sinn und Geist eines Werkes eindringe.

Die Philister haben sich durch meine, die Fehler und Schwächen Schopenhauers nur als die Kehrseite seiner Tugenden und Stärken darstellende Charakteristik nicht abhalten lassen, ganz wie es ihrem bornirten Geiste und malitiösen Charakter gemäß ist, sich nur an die Fehler und Schwächen, als wären diese das Wesen und der Kern eines grossen Geistes, zu halten und auszurufen: „Seht, welch' ein Mensch!" Denn ein Philister kann wohl belachen oder beweinen, aber begreifen nimmermehr. Wie zu einem Kunstwerk, so auch zu einem genialen Individuum bringt der Philister immer nur ein stoffliches Interesse mit, wird von Einzelnem angezogen oder abgestoßen, erhebt sich aber nie zu

---

*) Mit der Pflicht der Discretion dürfte es sich überhaupt ganz ähnlich verhalten, wie mit der der Pietät, des Nichtlügens u. s. w., von denen ich (S. „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn", S. 210—220) gezeigt habe, daß es Lagen geben kann, wo diese Pflichten, mit höhern in Collision kommend, den höhern zu weichen haben. Eine absolute, ausnahmslose Pflicht, brieflich oder gesprächsweise Anvertrautes nicht zu veröffentlichen, kann es nicht geben. Daß namentlich bei großen, der Menschheit angehörenden Männern die Pflicht der Discretion eine zu rechtfertigende Ausnahme erleide, dies hat überzeugend dargethan der sehr intelligente Verfasser des in der „Voß'schen Zeitung" (1864, Nr. 70, erste Beilage) erschienenen Artikels: „Ein Wort zur Verständigung über das Ediren von Briefen (resp. Tagebüchern) Verstorbener", der übrigens gar kein Freund von indiscreten Publicationen ist.

reiner, interesseloser Contemplation der Idee des Ganzen. Hat nun aber so ein Philister gar das Interesse, einen großen Geist herabzuwürdigen, weil er sich durch ihn gedemüthigt fühlt, während er doch selbst gern für einen grossen Geist gelten möchte, dann tritt an die Stelle des Begreifens das Angreifen, das geflissentliche, boshafte Heraussuchen der Fehler und Schwächen, welchen gegenüber der Philister sich dann den Schein von Superiorität geben und in pharisäischer Selbstgerechtigkeit ausrufen kann: „Ich danke dir, Gott, daß ich nicht bin, wie dieser!" Und allerdings ist er nicht, wie dieser. Der Philister ist frei von den Schwächen des Genies, blos weil er entblößt ist von allem Genie.

Daß ich mich durch diese Philister hätte abhalten lassen sollen, die hier vorliegende Sammlung aus Schopenhauers Nachlaß, die ihnen voraussichtlich neuen Stoff zu bornirten und boshaften Angriffen bieten wird, zu veröffentlichen, das wird mir Niemand zumuthen. Am wenigsten konnte mich der jüngste Angriff Eines derselben, der sich zwar für einen Freund und Verehrer Schopenhauers ausgiebt, der aber keine Spur von Congenialität mit ihm hat, abschrecken. Ich meine den Angriff Gwinners, des Testamentsvollstreckers und Biographen Schopenhauers, der an Lindner und mir für die gerechte Kritik, die wir an seiner Biographie Schopenhauers geübt, in einer Flugschrift Rache genommen, welche den Titel führt: „Schopenhauer und seine Freunde. Zur Beleuchtung der Frauenstädt-Lindner'schen Vertheidigung Schopenhauers, sowie zur Ergänzung der Schrift: Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt." (Leipzig, F. A. Brockhaus, 1863.)

Diese mit einem, den Leistungen Gwinners gegenüber lächerlichen Hochmuth verfaßte Schrift ist zwar recht geeignet, den Charakter ihres Verfassers kennen zu lehren, aber ihr objektiver Werth ist gleich Null. Dieselbe trägt zu unverkennbar das

Gepräge ihres Ursprungs aus subjektivster Quelle an der Stirn, als daß sie mir einer Widerlegung hätte werth scheinen sollen. Um jedoch wenigstens öffentlich kund zu geben, weshalb ich sie einer eingehenden Widerlegung nicht werth achte, habe ich gleich nach ihrem Erscheinen in Gemeinschaft mit Dr. Lindner folgende „Abfertigung" in der „Voß'schen Zeitung" (1864, Nr. 26, erste Beilage) veröffentlicht, die ich hier für diejenigen Leser, denen sie nicht zu Gesichte gekommen, wiederhole:

Abfertigung.

Vor einem Jahre erschien die von mir herausgegebene Schrift: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn. Ein Wort der Vertheidigung von Ernst Otto Lindner, und Memorabilien, Briefe und Nachlaßstücke von Julius Frauenstädt" (Berlin, A. W. Hayn, 1863). In dieser Schrift hatte ich die Absicht, dem Verkennen Schopenhauers, das ich eben so wohl bei Freunden als Gegnern angetroffen hatte, indem die Einen ihn über-, die Andern unterschätzten, ein für alle Mal ein Ende zu machen. Ich hatte das Material dazu in den Erinnerungen aus meinem persönlichen Umgange mit Schopenhauer, in seiner vieljährigen Correspondenz mit mir und in seinem mir vermachten literarischen Nachlaß in Händen. Da Gwinners ein Jahr zuvor erschienene Schrift: „Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt" (Leipzig, F. A. Brockhaus, 1862) dem Verkennen Schopenhauers nicht nur nicht entgegengewirkt, sondern demselben sogar noch in die Hände gearbeitet hatte, so wurde sie in meinem Buche einer scharfen Kritik unterzogen.

Diese Kritik nun, die durchgängig auf Thatsachen begründet war, hat Herrn Gwinner zu einer Flugschrift inspirirt, welche den Titel führt:

„Schopenhauer und seine Freunde. Zur Beleuchtung der Frauenstädt-Lindner'schen Vertheidigung Schopenhauers u. s. w.“ (Leipzig, F. A. Brockhaus, 1863.)

An und für sich ist dieses Pamphlet nicht werth, darauf einzugehen. Jeder, der das von mir herausgegebene Buch über Schopenhauer gelesen und es mit dem Gwinner'schen verglichen hat, wird ja wohl beurtheilen können, aus welchem von beiden er ein wahreres, tieferes, lebendigeres und anschaulicheres Bild des berühmten Mannes empfangen hat. Um jedoch wenigstens an einigen Zügen den moralischen und intellektuellen Charakter des Gwinner'schen Pamphlets kenntlich zu machen, sei bemerkt, daß Gwinner S. 25 uns die Motive der „verletzten Eitelkeit und Buchmacherei“ als die alleinigen, welche uns zu der Kritik seines Buches veranlaßt, unterschiebt; daß er ferner S. 2 uns zu jenen „Literaten“ zählt, zu welchen Schopenhauer, weil sie für die Verbreitung seines Namens und seiner Lehre gewirkt, ein „unbedachtes Vertrauen“ gehegt, das er nachmals „theuer hat bezahlen müssen“. So scheut sich Gwinner nicht, Schopenhauer zu einem aus Sucht nach Verbreitung seines Namens blindes Vertrauen Hegenden herabzusetzen, blos um uns zu degradiren. Nun, der Leser, der das von mir herausgegebene Buch über Schopenhauer gelesen hat, wird ja wissen, was es mit diesem „unbedachten Vertrauen“ Schopenhauers zu uns als „buchmacherischen Literaten“ auf sich hat. Aber Gwinner begnügt sich nicht blos hiemit, sondern er setzt seinen Expectorationen noch die Krone dadurch auf, daß er uns unter die Kategorie der „Kammerdiener“ unterbringt, welche Schopenhauer der Welt „im Negligé“ vorgeführt, und hinzufügt: „Hätten sie dabei nur den nothwendigsten Anstand gewahrt! Aber nein, sie zeigen ihn in jeder Situation, nicht etwa nur in Schlafrock und Pantoffeln, sie decken seine Blößen auf, hängen seine schmutzige Wäsche aus und geben ihn dem Spott seiner Feinde preis.“ (S. 5.) So

wenig Verständniß hat also Gwinner, daß er uns zu den Kammerdienern zählt, die wir gerade den kammerdienerischen Naturen gegenüber, welche in Schopenhauer wegen des Negligés den Helden nicht erkannten, gezeigt, daß er trotz des Negligés dennoch ein Held war.

Besagte moralische und intellektuelle Qualitäten des Gwinner'schen Pamphlets überheben mich jedes weiteren Eingehens auf dasselbe.

Berlin, den 22. Januar 1864.

Julius Frauenstädt.

Dr. Lindner schloß sich dieser Abfertigung mit Folgendem an:

Wenn Lessing in Bezug auf den Pastor Göze bemerkte, es könne ihm doch wohl nicht verdacht werden, daß er den Kübel schmutzigen Wassers, der über ihn gegossen worden, nun tropfenweise auf den entblößten Scheitel seines Gegners fallen lasse, so hatte er seine guten Gründe dazu. Herrn Dr. Gwinner in die cynische Arena zu folgen, die er mit seiner Flugschrift betreten hat, das wird Niemand weder mir noch Dr. Frauenstädt zumuthen. Das wäre, ganz abgesehen von der eigenen Ehre, weder dem Andenken des Verstorbenen noch dem Wesen der Wissenschaft angemessen.

Zur Sache selber nur so viel: Wie ich schon früher bemerkt habe: die Akten über Schopenhauer sind noch lange nicht abgeschlossen. Erst eine weit spätere Zeit wird es vermögen ein rein objektives Gesammtbild seiner Persönlichkeit wie seiner philosophischen Leistungen zu geben. Zu dieser Zeit werden wahrscheinlich auch der Lebenslauf und die Wirksamkeit derer, die aus persönlicher Anschauung über ihn geschrieben haben, abgeschlossen sein. Sollte es dann noch der Mühe werth sein, auch hierauf einzugehen, würde es sich ja zeigen, weß Geistes und welchen

Charakters diese, Jeder für sich, gewesen sind. Man wird mir dann, glaube ich, nicht absprechen, daß was ich geschrieben habe, mag es hoch oder niedrig geschätzt werden, lediglich aus einer ernsten philosophischen Ueberzeugung und aus der uninteressirten Hochachtung eines wahrhaften Freundes hervorgegangen ist.

Schließlich rathe ich Herrn Dr. Gwinner, die von mir kürzlich veröffentlichte Abhandlung über „künstlerische Weltanschauung“ (in dem Werke „Zur Tonkunst“) zu lesen. Er kann daraus lernen, daß und warum verschieden organisirte Personen einen und denselben Gegenstand verschieden auffassen, ohne daß deswegen nur Einer recht hätte, und die Anderen nothwendiger Weise Thoren oder gar Lumpe sein müßten.

Berlin, 22. Januar 1864.

O. E. Lindner.

So weit unsere „Abfertigung“. Ergötzlich war es mir noch, aus Gwinners Pamphlet zu ersehen, daß ich den Philistern wegen Aufdeckung der verborgenen Falten meines Freundschaftsverhältnisses zu Schopenhauer und wegen Veröffentlichung selbst derjenigen Briefe Schopenhauers an mich, in welchen er mit mir eben so wenig Umstände macht, wie mit den Andern, die er angreift, — daß ich ihnen deswegen ein psychologisches Räthsel bin. *) Nun, das freut mich außer-

*) Gwinner nennt (S. 34) meine Publication nicht etwa nur „auffallend“ und „bedenklich“, sondern „psychologisch räthselhaft“ und kann sie sich nur aus dem „blinden Willen zum Leben von der Buchmacherei“ erklären. Auch führt er aus dem „Frankfurter Conversationsblatt“ Dr. Cornills Worte an, nach welchen mir Niemand, der mich meinen „von des Meisters Geißelhieben blutenden Rücken“ vor den Augen der Welt ausstellen sieht, seine Bewun-

ordentlich. Den Philistern ein psychologisches Räthsel zu sein, kann mir nur zur Ehre gereichen. Es ist der beste Beweis, daß ich nicht zu ihnen gehöre; und wahrlich, wäre ich mir dessen nicht schon ohnedies bewußt gewesen, ich wäre es mir hieran bewußt geworden. Ein Philister freilich, der nur seine gemeinen Absichten verfolgt, wäre schlau genug aus dem Briefwechsel eines berühmten Freundes nur diejenigen Briefe oder Briefstellen zu veröffentlichen, in denen der Freund sich günstig über ihn ausspricht, die andern hingegen, in denen er ihn tadelt, zu unterdrücken. Ich aber war nicht etwa zu dumm zu solcher Schlauheit, sondern ich verachtete dieselbe. Mir war es um Verbreitung objektiver Einsicht über den Charakter Schopenhauers zu thun, nicht um persönliche Absichten; und da ich jene Briefe, in welchen Schopenhauer gegen mich eben so wenig Invectiven spart, wie gegen Andere, für einen wesentlichen Charakterzug hielt, so veröffentlichte ich dieselben. Dazu kommt noch, daß ich mich durch seine Invectiven, wie ich deutlich genug in den beigefügten erläuternden Anmerkungen zu erkennen gegeben, nicht getroffen fühlte, sondern ihm derb darauf erwiderte und zuletzt sogar so derb, daß er genöthigt war, die Correspondenz abzubrechen. (Vergl. „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn“, S. 711, Anmerkung.) Daß demungeachtet die Philister jene brieflichen Invectiven Schopenhauers zu meinem Nachtheil ausbeuten würden, sah ich voraus, verachtete sie aber viel zu sehr, um deswegen von meinem Plane einer wahrheitsgemässen, urkundlich treuen

---

derung versagen könne. Ueberhaupt citirt Gwinner in seiner Schrift beifällig Stellen aus Zeitungsartikeln gegen mich, die an Unverstand mit seinen eigenen Urtheilen wetteifern, und begeht so den Widerspruch, sich auf die „Literaten“ zu berufen, die er doch sonst in seinem Hochmuth so sehr verachtet und denen gegenüber er sich geberdet, als wäre er ein Wesen höherer Art.

Darstellung des Freundschaftsverhältnisses zwischen Schopenhauer und mir abzugehen. Dieser objektive Zweck stand mir höher, als die Ehre bei den Philistern.*) Somit wäre also das „psychologische Räthsel", von dem „Ausstellen meines von des Meisters Geißelhieben blutenden Rückens vor den Augen der Welt", welches Gwinner sich nicht anders, als durch den „blinden Willen zum Leben von der Buchmacherei" erklären kann, gelöst, damit aber auch der Beweis geliefert, wie es mit der Capacität dieser Philister beschaffen ist und was es für einen Schriftsteller, der nicht zu ihres Gleichen gehört, zu bedeuten hat, in ihre Hände zu fallen.

---

*) Daher muß ich auch die Rechtfertigung ablehnen, die mir der Verfasser des oben erwähnten Artikels „Zur Verständigung über das Ediren von Briefen Verstorbener" in der „Voß'schen Zeitung" zu Theil werden läßt, indem er sagt, daß mich höchstens der Vorwurf treffe, „zu arglos gegen ein arges Publikum gewesen zu sein". Ich verachtete vielmehr das *arge* Publikum.

Berlin, im April 1864.

Julius Frauenstädt.

Inhalt.

I.

Abhandlungen.

II.

Anmerkungen.

III.

Aphorismen und Fragmente.

I.

Abhandlungen.

1. Eristik.

Logik und Dialektik wurden schon von den Alten als Synonyme gebraucht, obgleich λογιζεσθαι überdenken, überlegen, berechnen, — und διαλεγεσθαι sich unterreden, zwei sehr verschiedene Dinge sind.

Dieser Gebrauch der Worte Logik und Dialektik als Synonyme hat sich auch im Mittelalter und der neuern Zeit, bis heute, erhalten. Jedoch hat man in neuerer Zeit, besonders Kant, Dialektik öfter in einem schlimmen Sinne gebraucht, als „sophistische Disputirkunst", und daher die Benennung „Logik" als unschuldiger vorgezogen. Jedoch bedeutet Beides von Haus aus dasselbe, und in den letzten Jahren hat man sie auch wieder als synonym angesehen.

Es ist Schade, daß „Dialektik" und „Logik" von Alters her als Synonyme gebraucht sind, und es mir daher nicht recht frei steht, wie ich sonst möchte, ihre Bedeutung zu sondern, und „Logik" (von λογιζεσθαι, überdenken, überrechnen, — von λογος, Wort und Vernunft, die unzertrennlich sind) zu definiren als „die Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens, d. h. von der Verfahrungsart der Vernunft" — und „Dialektik" (von διαλεγεσθαι, sich unterreden: jede Unterredung theilt aber entweder Thatsachen oder Meinungen mit, d. h. ist historisch oder deliberativ) als „die Kunst zu disputiren" (dies Wort im modernen Sinne). — Offenbar hat dann die Logik einen rein a priori,

ohne empirische Beimischung bestimmbaren Gegenstand, die Gesetze des Denkens, das Verfahren der Vernunft (des λογος), welches diese, sich selber überlassen, und ungestört, also beim einsamen Denken eines vernünftigen Wesens, welches durch nichts irre geführt würde, befolgt. Dialektik hingegen würde handeln von der Gemeinschaft zweier vernünftiger Wesen, die folglich zusammen denken, woraus, sobald sie nicht wie zwei gleichgehende Uhren übereinstimmen, eine Disputation, d. i. ein geistiger Kampf wird. Als reine Vernunft müßten beide Individuen übereinstimmen. Ihre Abweichungen entspringen aus der Verschiedenheit, die der Individualität wesentlich ist, sind also ein empirisches Element.*)

Logik, Wissenschaft des Denkens, d. i. des Verfahrens der reinen Vernunft, wäre also rein a priori konstruirbar; Dialektik großen Theils nur a posteriori, aus der Erfahrungserkenntniß von den Störungen, die das reine Denken durch die Verschiedenheit der Individualität beim Zusammendenken zweier vernünftiger Wesen erleidet, und von den Mitteln, welche Individuen gegen einander gebrauchen, um Jeder sein individuelles Denken als das reine und objektive geltend zu machen. Denn die menschliche Natur bringt es mit sich, daß, wenn beim gemeinsamen Denken, διαλεγεσϑαι, d. h. Mittheilen von Meinungen (historische Gespräche ausgeschlossen), A erfährt, daß B's Gedanken über denselben Gegenstand von seinen eigenen abweichen, er nicht zuerst sein eigenes Denken revidirt, um den Fehler zu finden; sondern diesen im fremden Denken voraussetzt: d. h. der Mensch ist von Natur rechthaberisch: und was aus dieser Eigenschaft folgt, lehrt die Disciplin, die ich Dialektik nennen möchte, jedoch um Mißverstand zu vermeiden „Eristische Dialektik“ nennen will. Sie wäre demnach die Lehre von der dem Menschen natürlichen Rechthaberei. Eristik wäre nur ein härteres Wort für dieselbe Sache.

Eristische Dialektik ist die Kunst zu disputiren, und zwar

---

*) In seinem Manuscript „Adversaria“ sagt Schopenhauer: „Dialektik ist etymologisch die Kunst der Unterredung; da aber keine Unterredung ohne Debatte lange unterhaltend bleibt, so geht die Dialektik ihrer Natur nach in Eristik über.“

so zu disputiren, daß man Recht behält, also per fas et nefas. Man kann nämlich in der Sache selbst objective Recht haben, und doch in den Augen der Beisteher, ja bisweilen in seinen eigenen, Unrecht behalten: wenn nämlich der Gegner meinen Beweis widerlegt, und dies als Widerlegung der Behauptung selbst gilt, für die es jedoch andere Beweise geben kann; in welchem Fall natürlich für den Gegner das Verhältniß umgekehrt ist: er behält Recht, bei objektivem Unrecht. Also die objektive Wahrheit eines Satzes und die Gültigkeit desselben in der Approbation der Streiter und Hörer sind zweierlei: auf letztere ist die eristische Dialektik gerichtet.

Wäre die natürliche Schlechtigkeit des menschlichen Geschlechts nicht, wären wir von Grund aus ehrlich, so würden wir bei jeder Debatte bloß darauf ausgehen, die Wahrheit zu Tage zu fördern, ganz unbekümmert, ob solche unserer zuerst aufgestellten Meinung oder der des Andern gemäß ausfiele: dies würde gleichgültig, oder wenigstens ganz und gar Nebensache seyn. Aber jetzt ist es Hauptsache. Die angeborene Eitelkeit, die besonders hinsichtlich der Verstandeskräfte reizbar ist, will nicht haben, daß was wir zuerst aufgestellt sich als falsch und das des Gegners als Recht ergebe. Hienach hätte nun zwar bloß Jeder sich zu bemühen, nicht anders als richtig zu urtheilen, wozu er erst denken und nachher sprechen müßte. Aber zur angeborenen Eitelkeit gesellt sich bei den Meisten Geschwätzigkeit und angeborene Unredlichkeit. Sie reden, ehe sie gedacht haben, und wenn sie auch hinterher merken, daß ihre Behauptung falsch ist und sie Unrecht haben; so soll es doch scheinen, als wäre es umgekehrt. Das Interesse für die Wahrheit, welches wohl meistens bei Aufstellung des vermeintlich wahren Satzes das einzige Motiv gewesen, weicht jetzt ganz dem Interesse der Eitelkeit: wahr soll falsch und falsch wahr scheinen.

Jedoch hat selbst diese Unredlichkeit, das Beharren bei einem Satze, der uns selbst schon falsch scheint, noch eine Entschuldigung. Oft sind wir nämlich anfangs von der Wahrheit unserer Behauptung fest überzeugt, aber das Argument des Gegners scheint jetzt sie umzustoßen; geben wir jetzt ihre Sache gleich auf, so finden wir oft hinterher, daß wir doch Recht hatten: unser Beweis war falsch, aber es konnte für die Behauptung einen

richtigeren geben; das rettende Argument war uns nicht gleich beigefallen. Daher entsteht nun in uns die Maxime, selbst wenn das Gegenargument richtig und schlagend scheint, doch noch dagegen anzukämpfen, im Glauben, daß dessen Richtigkeit selbst nur scheinbar sei, und uns während des Disputirens noch ein Argument, jenes umzustoßen, oder eines, unsere Wahrheit anderweitig zu bestätigen, einfallen werde: hiedurch werden wir zur Unredlichkeit im Disputiren beinahe genöthigt, wenigstens leicht verführt. Diesergestalt unterstützen sich wechselseitig die Schwäche unseres Verstandes und die Verkehrtheit unseres Willens. Daraus kommt es, daß wer disputirt in der Regel nicht für die Wahrheit, sondern für seinen Satz kämpft, wie pro ara et focis, und per fas et nefas verfährt, ja wie gezeigt nicht leicht anders kann.

Jeder also wird in der Regel wollen seine Behauptung durchsetzen, selbst wenn sie ihm für den Augenblick falsch oder zweifelhaft scheint. — Machiavelli schreibt dem Fürsten vor, jeden Augenblick der Schwäche seines Nachbarn zu benutzen, um ihn anzugreifen, weil sonst dieser einmal den Augenblick benutzen kann, wo jener schwach ist. Herrschte Treue und Redlichkeit, so wäre es ein Anderes; weil man sich aber deren nicht zu versehen hat, so darf man sie nicht üben, weil sie schlecht bezahlt wird; — ebenso ist es beim Disputiren: gebe ich dem Gegner Recht, sobald er es zu haben scheint, so wird er schwerlich das Selbe thun, wenn der Fall sich umkehrt, er wird vielmehr per nefas verfahren: also muß ich's auch. Es ist leicht gesagt, man soll nur der Wahrheit nachgehen, ohne Vorliebe für seinen Satz; aber man darf nicht voraussetzen, daß der Andere es thun werde: also darf man's auch nicht. Zudem wollte ich, sobald es mir scheint, er habe Recht, meinen Satz aufgeben, den ich doch vorher durchdacht habe, so kann es leicht kommen, daß ich, durch einen augenblicklichen Eindruck verleitet, die Wahrheit aufgebe, um den Irrthum anzunehmen.

Die Hülfsmittel nun zum Durchsetzen seiner Behauptung giebt einem Jeden seine eigene Schlauheit und Schlechtigkeit einigermaaßen an die Hand; dies lehrt die tägliche Erfahrung: es hat also jeder seine natürliche Dialektik, so wie er seine natürliche Logik hat. Allein jene leitet ihn lange nicht so

sicher als diese. Gegen logische Gesetze denken oder schließen wird so leicht Keiner; falsche Urtheile sind häufig, falsche Schlüsse höchst selten: also Mangel an natürlicher Logik zeigt ein Mensch nicht leicht, hingegen wohl Mangel an natürlicher Dialektik; sie ist eine ungleich ausgetheilte Naturgabe (hierin der Urtheilskraft gleich, die sehr ungleich ausgetheilt ist, die Vernunft eigentlich gleich); denn durch bloß scheinbare Argumentation sich konfundiren, sich refutiren lassen, wo man eigentlich Recht hat, oder das Umgekehrte, geschieht oft, und wer als Sieger aus einem Streite geht, verdankt es sehr oft nicht sowohl der Richtigkeit seiner Urtheilskraft bei Aufstellung seines Satzes, als vielmehr der Schlauheit und Gewandtheit, mit der er ihn vertheidigt.*) Das Angeborene ist hier, wie in allen Fällen, das Beste; jedoch kann Uebung und auch Nachdenken über die Wendungen, durch die man den Gegner wirft, oder die er meistens gebraucht, um zu werfen, viel beitragen, in dieser Kunst Meister zu werden. Also wenn auch die Logik wohl keinen eigentlich praktischen Nutzen haben kann, so kann ihn die Dialektik allerdings haben. Mir scheint auch **Aristoteles** seine eigentliche Logik (Analytik) hauptsächlich als Grundlage und Vorbereitung zur **Dialektik** aufgestellt zu haben und diese ihm die Hauptsache gewesen zu seyn. Die Logik beschäftigt sich mit der blossen Form der Sätze, die Dialektik mit ihrem Gehalt oder ihrer Materie: daher eben mußte die Betrachtung der **Form** als des Allgemeinen der des Inhalts als des Besonderen vorhergehen.

Aristoteles bestimmt den Zweck der Dialektik nicht so scharf, wie ich gethan; er giebt zwar als Hauptzweck das Disputiren an, aber zugleich auch das Auffinden der Wahrheit (Top. I, 2). Später sagt er wieder: man behandle die Sätze philosophisch nach der Wahrheit, dialektisch nach dem Schein oder Beifall, Meinung Anderer (δοξα), Top. I, 12. Er ist sich der Unterscheidung und Trennung der objektiven Wahrheit eines Satzes von dem Geltend-

---

*) Mit dem hier Gesagten, so wie überhaupt mit der Eristik steht Dasjenige in Zusammenhang, was Schopenhauer in seinen „Vorlesungen" über den Werth der **Logik** und über die Seltenheit der **Urtheilskraft** auseinander setzt. Da dieses zur Erläuterung des hier Gesagten sehr dienen kann, so habe ich es im **Anhang** beigegeben. Der Herausgeber.

machen desselben oder dem Erlangen der Approbation zwar bewußt, allein er hält sie nicht scharf genug auseinander, um der Dialektik bloß letztere anzuweisen. Seinen Regeln zu letzterem Zweck sind daher oft welche zum erstern eingemengt. Daher es mir scheint, daß er seine Aufgabe nicht rein gelöst hat. Im Buche de elenchis sophisticis wieder ist er zu sehr bemüht, die Dialektik zu trennen von der Sophistik und Eristik, wo der Unterschied darin liegen soll, daß dialektische Schlüsse in Form und Gehalt wahr, eristische oder sophistische aber (die sich bloß durch den Zweck unterscheiden, der bei den eristischen das Rechthaben an sich, bei den sophistischen das dadurch zu erlangende Ansehen und das durch dieses zu erwerbende Geld ist) falsch sind. Ob Sätze dem Gehalt nach wahr sind, ist immer viel zu ungewiß, als daß man daraus den Unterscheidungsgrund nehmen sollte, und am wenigsten kann der Disputirende selbst darüber völlig gewiß seyn; selbst das Resultat der Disputation giebt erst einen unsichern Aufschluß darüber. Wir müssen also unter Dialektik des Aristoteles Sophistik, Eristik, Peirastik mitbegreifen und sie definiren als die Kunst im Disputiren Recht zu behalten *). Hiezu ist freilich das größte Hülfsmittel zuvörderst

---

*) Zu dem hier über Aristoteles Gesagten ist später auf einem Nebenbogen des Manuscripts hinzugeschrieben und als „genauer" bezeichnet das Folgende: Aristoteles unterscheidet zwar 1) die Logik oder Analytik, als die Theorie oder Anweisung zu den wahren Schlüssen, den apodiktischen; 2) die Dialektik oder Anweisung zu den für wahr geltenden, als wahr kurrenten Schlüssen, ἔνδοξα, probabilia (Top. I, c. 1 und 12), wobei zwar nicht ausgemacht ist, daß sie falsch sind, aber auch nicht, daß sie wahr (an und für sich) sind, indem es darauf nicht ankommt. Was ist denn aber dies anders als die Kunst Recht zu behalten, gleichviel ob man es im Grunde habe oder nicht, also die Kunst, den Schein der Wahrheit zu erlangen, unbekümmert um die Sache?

Aristoteles theilt eigentlich die Schlüsse in 1) logische; 2) dialektische, wie eben gesagt; dann 3) in eristische, bei denen die Schlußform richtig ist, die Sätze selbst aber der Materie nach nicht wahr sind, sondern nur wahr scheinen, und endlich 4) in sophistische, bei denen die Schlußform falsch ist, jedoch richtig scheint. Alle drei letzten Arten gehören eigentlich zur eristischen Dialektik, da sie alle ausgehn nicht auf die objektive Wahrheit, sondern auf den Schein derselben,

in der Sache Recht zu haben; allein für sich ist dies bei der Sinnesart der Menschen nicht zureichend, und andererseits bei der Schwäche ihres Verstandes nicht durchaus nothwendig. Es gehören also noch andere Kunstgriffe dazu, welche eben, weil sie vom objektiven Rechthaben unabhängig sind, auch gebraucht werden können, wenn man objektiv Unrecht hat; und ob dies der Fall sei, weiß man fast nie ganz gewiß. Meine Ansicht also ist, die Dialektik von der Logik schärfer zu sondern, als Aristoteles gethan hat, der Logik die objektive Wahrheit, so weit sie formell ist, zu lassen, und die Dialektik auf das Rechtbehalten zu beschränken, dagegen aber Sophistik und Eristik nicht so von ihr zu trennen, wie Aristoteles thut, da dieser Unterschied auf der objektiven materiellen Wahrheit beruht, über die wir nicht sicher zum Voraus im Klaren seyn können, sondern mit Pontius Pilatus sagen müssen: was ist Wahrheit? Denn veritas est in puteo, ἐν βυθῷ ἡ ἀλήθεια. (Spruch des Demokrit, Diog. Laert. IX, 72.) Oft streiten Zwei sehr lebhaft, und dann geht Jeder mit der Meinung des Andern nach Hause; sie haben getauscht. Es ist leicht zu sagen, daß man beim Streiten nichts Anderes bezwecken soll, als die Zutageförderung der Wahrheit; allein man weiß ja noch nicht, wo sie ist, man wird durch die Argumente des Gegners und durch seine eigenen irre geführt. — Uebrigens re intellecta, in verbis simus faciles; da man den Namen Dialektik im Ganzen für gleichbedeutend mit Logik zu nehmen pflegt, so wollen wir unsere Disciplin Dialectica eristica, eristische Dialektik nennen.

Man muß allemal den Gegenstand einer Disciplin von dem jeder andern rein sondern. Um die Dialektik rein aufzustellen, muß man, unbekümmert um die objektive Wahrheit, sie bloß betrachten als die Kunst Recht zu behalten, welches freilich um so leichter seyn wird, wenn man in der Sache selbst Recht hat. Aber die Dialektik als solche muß bloß lehren, wie man sich gegen Angriffe aller Art, besonders gegen unredliche, vertheidigt, und ebenso, wie man selbst angreifen kann was der Andere behauptet,

---

unbekümmert um sie selbst, also auf das Rechtbehalten. Auch ist das Buch über die sophistischen Schlüsse erst später allein edirt: es war das letzte Buch der Dialektik.

ohne sich selbst zu widersprechen, und überhaupt ohne widerlegt zu werden. Man muß die Auffindung der objektiven Wahrheit rein trennen von der Kunst, seine Sätze als wahr geltend zu machen: jenes ist eine ganz andere πραγματεια, es ist das Werk der Urtheilskraft, des Nachdenkens, der Erfahrung, und giebt es dazu keine eigene Kunst; das letztere aber ist der Zweck der Dialektik.

Man hat sie definirt als die Logik des Scheins. Falsch! Dann wäre sie bloß brauchbar zur Vertheidigung falscher Sätze; allein auch wenn man Recht hat, braucht man Dialektik, es zu verfechten, und muß die unredlichen Kunstgriffe kennen, um ihnen zu begegnen, ja oft selbst welche brauchen, um den Gegner mit gleichen Waffen zu schlagen. Dieserhalb also muß bei der Dialektik die objektive Wahrheit bei Seite gesetzt, oder als accidentell betrachtet, und bloß darauf gesehen werden, wie man seine Behauptung vertheidigt und die des Anderen umstößt. Bei den Regeln hiezu darf man die objektive Wahrheit nicht berücksichtigen, weil meistens unbekannt ist, wo sie liegt. Oft weiß man selbst nicht, ob man Recht hat oder nicht; oft glaubt man es und irrt sich, oft glauben es beide Theile. Denn veritas est in puteo, ἐν βυϑῳ ἡ ἀληϑεια. (Spruch des Demokrit, Diog. Laert. IX, 72.) Beim Entstehen des Streites glaubt in der Regel Jeder die Wahrheit auf seiner Seite zu haben, beim Fortgang werden Beide zweifelhaft, das Ende soll aber erst die Wahrheit ausmachen, bestätigen. Also darauf hat sich die Dialektik nicht einzulassen, so wenig wie der Fechtmeister berücksichtigt, wer bei dem Streite, der das Duell herbeiführte, eigentlich Recht hat. Treffen und Pariren, — darauf kommt es an. Ebenso in der Dialektik: sie ist eine geistige Fechtkunst: nur so rein gefaßt, kann sie als eine eigene Disciplin aufgestellt werden. Denn setzen wir uns zum Zweck die rein objektive Wahrheit, so kommen wir auf blosse Logik zurück: setzen wir hingegen zum Zweck die Durchführung falscher Sätze, so haben wir blosse Sophistik. Und bei beiden würde vorausgesetzt seyn, daß wir schon wüßten, was objektiv wahr und falsch ist: das ist aber selten zum Voraus gewiß. Der wahre Begriff der Dialektik ist also der aufgestellte: geistige Fechtkunst zum Rechtbehalten im Disputiren; obwohl der Name Eristik passender wäre, am richtigsten wohl Eristische Dialektik, Dialectica eristica.

Da nun in diesem Sinne die Dialektik bloß eine auf System und Regel zurückgeführte Zusammenfassung und Darstellung jener Künste seyn soll, deren sich die meisten Menschen bedienen, wenn sie merken, daß im Streit die Wahrheit nicht auf ihrer Seite ist, um dennoch Recht zu behalten; — so würde es auch dieserhalb sehr zweckwidrig seyn, wenn man in der wissenschaftlichen Dialektik auf die objektive Wahrheit und deren Zutageförderung Rücksicht nehmen wollte, da es in jener ursprünglichen und natürlichen Dialektik nicht geschieht, sondern das Ziel bloß das Rechthaben ist. Die wissenschaftliche Dialektik in unserm Sinne hat demnach zur Hauptaufgabe, jene Kunstgriffe der Unredlichkeit im Disputiren aufzustellen und zu analysiren, damit man bei wirklichen Debatten sie gleich erkenne und vernichte. Eben daher muß sie in ihrer Darstellung eingeständlich bloß das Rechthaben, nicht die objektive Wahrheit, zum Endzweck nehmen.

Mir ist nicht bekannt, daß in diesem Sinne Etwas geleistet wäre, obwohl ich mich weit und breit umgesehen habe: es ist also ein noch unbebautes Feld. *) Um zum Zwecke zu kommen, müßte man aus der Erfahrung schöpfen, beachten, wie bei den im Umgange häufig vorkommenden Debatten dieser oder jener Kunstgriff von einem und dem andern Theil angewandt wird, sodann die unter andern Formen wiederkehrenden Kunstgriffe auf ihr Allgemeines zurückführen, und so gewisse allgemeine Stratagemata aufstellen, die dann sowohl zum eigenen Gebrauch, als zum Vereiteln derselben, wenn der Andere sie braucht, nützlich wären.

Folgendes sei als erster Versuch zu betrachten.

---

1. Basis aller Dialektik. **)

In jeder Disputation, sie werde nun öffentlich, wie in akademischen Hörsälen und vor Gerichtshöfen, oder in der blossen Unterhaltung geführt, ist der wesentliche Hergang folgender:

---

*) Vergl. jedoch Parerga II, §. 26. Der Herausg.

**) Diese „Basis aller Dialektik" hat Schopenhauer bereits für die Parerga benutzt (Parerga II, §. 26). Er hat sie dort „als den

Eine These ist aufgestellt und soll widerlegt werden: hiezu nun giebt es zwei Modi und zwei Wege.

1) Die Modi sind: ad rem und ad hominem, oder ex concessis. Nur durch den ersteren stoßen wir die absolute, oder objektive Wahrheit der These um, indem wir darthun, daß sie mit der Beschaffenheit der in Rede stehenden Sache nicht übereinstimmt. Durch den andern hingegen stoßen wir bloß ihre relative Wahrheit um, indem wir nachweisen, daß sie andern Behauptungen oder Zugeständnissen des Vertheidigers der These widerspricht, oder, indem wir die Argumente desselben als unhaltbar nachweisen, wobei denn die objektive Wahrheit der Sache selbst eigentlich unentschieden bleibt. Z. B. wenn in einer Kontroverse über philosophische oder naturwissenschaftliche Gegenstände der Gegner (der dazu ein Engländer seyn müßte) sich erlaubt, biblische Argumente vorzubringen; so mögen wir ihn mit eben dergleichen widerlegen, wiewohl es blosse argumenta ad hominem sind, die in der Sache nichts entscheiden. Es ist, wie wenn man Jemanden in eben dem Papiergelde bezahlt, welches man von ihm erhalten hatte. In manchen Fällen kann man diesen modus procedendi sogar damit vergleichen, daß, vor Gericht, der Kläger eine falsche Schuldverschreibung producirte, die der Beklagte seinerseits durch eine falsche Quittung abfertigte: das Darlehn könnte darum doch geschehen seyn. Aber, eben wie dieses letztere Verfahren, so hat auch oft die blosse argumentatio ad hominem den Vorzug der Kürze, indem gar häufig, im einen wie im andern Fall, die wahre und gründliche Aufklärung der Sache äußerst weitläufig und schwierig seyn würde.

2) Die zwei Wege nun ferner sind der direkte, und der indirekte. Der erstere greift die These bei ihren Gründen,

---

Umriß des Wesentlichen jeder Disputation" mitgetheilt, hat sie „das abstrakte Grundgerüst, gleichsam das Skelett der Kontroverse überhaupt", also „eine Osteologie derselben" genannt. Da diese „Basis aller Dialektik" in dem Manuscript der Eristik von Schopenhauer's Hand durchstrichen ist, weil er sie bereits für die Parerga benutzt, und da sie in letzteren einen korrekteren und ausführlicheren Ausdruck erhalten, als sie im Manuscript hat, so gebe ich sie im Obigen, damit doch der Leser die Eristik hier vollständig beisammen habe, nach den Parergis. Der Herausgeber.

der andere bei ihren Folgen an. Jener beweist, daß sie nicht wahr sei; dieser, daß sie nicht wahr seyn könne. Wir wollen sie näher betrachten.

a) Auf dem direkten Wege widerlegend, also die Gründe der These angreifend, zeigen wir entweder, daß diese selbst nicht wahr seien, indem wir sagen: nego majorem, oder nego minorem; durch Beides greifen wir die Materie des die These begründenden Schlusses an. Oder aber wir geben diese Gründe zu, zeigen jedoch, daß die These nicht aus ihnen folgt, sagen also: nego consequentiam; wodurch wir die Form des Schlusses angreifen.

b) Auf dem indirekten Wege widerlegend, also die These bei ihren Folgen angreifend, um aus der Unwahrheit dieser, vermöge des Gesetzes a falsitate rationati ad falsitatem rationis valet consequentia, auf ihre eigene Unwahrheit zu schließen, können wir uns nun entweder der blossen Instanz, oder aber der Apagoge bedienen.

α) Die Instanz, ἐνστασις, ist ein blosses exemplum in contrarium: sie widerlegt die These durch Nachweisung von Dingen, oder Verhältnissen, die unter ihrer Aussage begriffen sind, also aus ihr folgen, bei denen sie aber offenbar nicht zutrifft; daher sie nicht wahr seyn kann.

β) Die Apagoge bringen wir dadurch zu Wege, daß wir die These vorläufig als wahr annehmen, nun aber irgend einen anderen als wahr anerkannten und unbestrittenen Satz so mit ihr verbinden, daß Beide die Prämissen eines Schlusses werden, dessen Konklusion offenbar falsch ist, indem sie entweder der Natur der Dinge überhaupt, oder der sicher anerkannten Beschaffenheit der in Rede stehenden Sache, oder aber einer andern Behauptung des Verfassers der These widerspricht; die Apagoge kann also, dem modus nach, sowohl bloß ad hominem, als ad rem seyn. Sind es nun aber ganz unzweifelhafte, wohl gar a priori gewisse Wahrheiten, denen jene Konklusion widerspricht; dann haben wir den Gegner sogar ad absurdum geführt. Jedenfalls muß, da die hinzugenommene andere Prämisse von unbestrittener Wahrheit ist, die Falschheit der Konklusion von seiner These herrühren: diese kann also nicht wahr seyn.

Jedes Angriffs-Verfahren beim Disputiren wird auf die

hier formell dargestellten Proceduren zurückzuführen seyn: diese sind also in der Dialektik Das, was in der Fechtkunst die regelmäßigen Stösse, wie Terz, Quart u. s. w. — hingegen würden die von mir zusammengestellten Kunstgriffe, oder Stratagemata, allenfalls den Finten zu vergleichen seyn, und endlich die persönlichen Ausfälle beim Disputiren den von den Universitätsfechtmeistern so genannten Sauhieben.

---

2. Kunstgriffe. *)

Kunstgriff 1. Die Erweiterung. Die Behauptung des Gegners über ihre natürliche Gränze hinausführen, sie möglichst allgemein deuten, in möglichst weitem Sinne nehmen und sie übertreiben; weil je allgemeiner eine Behauptung wird, desto mehreren Angriffen sie bloß steht. Das Gegenmittel ist die genaue Aufstellung des puncti oder status controversiae.

---

*) Im Manuscript der Eristik stehen ursprünglich im Ganzen 37 Kunstgriffe. Diese Zahl ist aber dadurch ungenau geworden, daß Schopenhauer später den 4ten und 5ten, sowie den 18ten und 29sten Kunstgriff des Manuscripts als zusammenzuziehende bezeichnet hat. Dadurch sind also aus den 37 Kunstgriffen des Manuscripts nur 35 geworden. Nun aber ferner ist auch wiederum diese Zahl ungenau, weil Schopenhauer gleich hinter dem 6ten Kunstgriffe mit den Worten: „Und hier stehe vorläufig der letzte Kunstgriff", den letzten ohne eine besondere Nummer eingeführt hat, obgleich doch derselbe eine besondere Nummer bildet. Dem Inhalt nach enthält also das Manuscript der Eristik eigentlich 36 Kunstgriffe, wie ich sie im Obigen, nach Zusammenziehung des 4ten und 5ten, sowie des 18ten und 29sten, und nach Aussonderung des letzten, den ich an's Ende gesetzt, hergestellt habe.

Die von Schopenhauer bereits in den Parergis beispielsweise angeführten Stratagemata, die er dort (II, §. 26.) als 7tes, 8tes und 9tes bezeichnet hat, führen im Manuscript der Eristik andere Nummern, da z. B. die Erweiterung, die er in den Parergis als 7tes Stratagem bezeichnet, im Manuscript der Eristik gleich den ersten Kunstgriff bildet. Schopenhauer hat offenbar jene Nummern in den Parergis nur darum gewählt, um die Beispiele als aus der Mitte herausgegriffen zu bezeichnen. Ich habe dieselben hier in der Reihenfolge belassen, wie ich sie im Manuscript gefunden. Der Herausgeber.

Exempel 1. Ich sagte: „Die Engländer sind die erste Nation im Drama." — Der Gegner wollte eine instantia versuchen und erwiderte: es wäre bekannt, daß sie in der Musik, folglich auch in der Oper, nichts leisteten. — Ich trieb ihn ab, durch die Erinnerung, daß Musik nicht unter dem Dramatischen begriffen sei; letzteres bezeichne bloß Tragödie und Komödie; was er sehr wohl wußte und nur versuchte, meine Behauptung so zu verallgemeinern, daß sie alle theatralischen Darstellungen, folglich die Oper, folglich die Musik betrifft, um mich dann sicher zu schlagen. — Man rette umgekehrt seine eigene Behauptung durch Verengerung derselben über die erste Absicht hinaus, wenn der gebrauchte Ausdruck es begünstigt.

Exempel 2.*) Lamark (Philosophie zoologique, vol. I, p. 203) spricht den Polypen alle Empfindung ab, weil sie keine Nerven haben. Nun aber ist es gewiß, daß sie wahrnehmen: denn sie gehen dem Lichte nach, indem sie sich künstlich von Zweig zu Zweig fortbewegen, und sie haschen ihren Raub. Daher hat man angenommen, daß bei ihnen die Nervenmasse in der Masse des ganzen Körpers gleichmässig verbreitet, gleichsam verschmolzen ist, denn sie haben offenbar Wahrnehmung ohne gesonderte Sinnesorgane. Weil Das dem Lamark seine Annahme umstößt, argumentirt er dialektisch so: „Dann müßten alle Theile des Körpers der Polypen jeder Art der Empfindung fähig seyn, und auch der Bewegung, des Willens, der Gedanken: dann hätte der Polyp in jedem Punkt seines Körpers alle Organe des vollkommensten Thieres, jeder Punkt könnte sehen, riechen, schmecken, hören u. s. w., ja denken, urtheilen, schliessen; jede

---

*) Im Manuscripte steht ursprünglich als „Exempel 2" Folgendes: A sagt: „Der Friede von 1814 gab sogar allen deutschen Hansestädten ihre Unabhängigkeit wieder." B giebt die instantia in contrarium, daß Danzig die ihr von Bonaparte verliehene Unabhängigkeit durch jenen Frieden verloren. — A rettet sich so: „Ich sagte, allen deutschen Hansestädten: Danzig war eine polnische Hansestadt." (Diesen Kunstgriff lehrt schon Aristoteles, Top. Lib. VIII, c. 12, 11.)

Später aber findet sich im Manuscripte das obige Beispiel von Lamark als „Exempel 2 zu Regel 1" zugeschrieben, ohne daß das eben angeführte ursprüngliche Exempel von Danzig ausgestrichen wäre.

Der Herausgeber.

Partikel seines Körpers wäre ein vollkommenes Thier, und der Polyp selbst stände höher als der Mensch, da jedes Theilchen von ihm alle Fähigkeiten hätte, die der Mensch nur im Ganzen hat. Es gäbe ferner keinen Grund, um, was man vom Polypen behauptet, nicht auch auf die Monade, das unvollkommenste aller Wesen, auszudehnen, und endlich auch auf die Pflanzen, die doch auch leben u. s. w." —

Durch Gebrauch solcher dialektischen Kunstgriffe verräth ein Schriftsteller, daß er sich im Stillen bewußt ist, Unrecht zu haben. Weil man sagte: „ihr ganzer Leib hat Empfindung für das Licht, ist also nervenartig", macht er daraus, daß der ganze Leib denkt.

Kunstgriff 2. Die Homonymie benutzen, um die aufgestellte Behauptung auch auf Das auszudehnen, was außer dem gleichen Wort wenig oder nichts mit der in Rede stehenden Sache gemein hat, dies dann lukulent widerlegen und so sich das Ansehen geben, als habe man die Behauptung widerlegt. *)

Exempel 1. Ich tadelte das Princip der Ehre, nach wel-

*) Synonyma sind zwei Worte für denselben Begriff; Homonyma zwei Begriffe, die durch dasselbe Wort bezeichnet werden. (Siehe Aristot. Top. Lib. I, cap. 13.) Tief, schneidend, hoch, bald von Körpern, bald von Tönen gebraucht, sind Homonyma; ehrlich und redlich — Synonyma.

Man kann diesen Kunstgriff als identisch mit dem Sophisma ex homonymia betrachten; jedoch das offenbare Sophisma der Homonymie wird nicht im Ernst täuschen.

Omne lumen potest extingui
Intellectus est lumen
Intellectus potest extingui —

hier merkt man gleich, daß vier termini sind: lumen eigentlich und lumen bildlich verstanden. Aber bei feinen Fällen täuscht es allerdings, namentlich wo die Begriffe, die durch denselben Ausdruck bezeichnet werden, verwandt sind und in einander übergehen. Die absichtlich ersonnenen Fälle sind nie fein genug, um täuschend zu seyn; man muß sie also aus der wirklichen eigenen Erfahrung sammeln.

Es wäre sehr gut, wenn man jedem Kunstgriff einen kurzen und treffend bezeichnenden Namen geben könnte, mittelst dessen man, vorkommenden Falls, den Gebrauch dieses oder jenes Kunstgriffes augenblicklich verwerfen könnte.

chem man durch eine erhaltene Beleidigung ehrlos wird, es sei denn, daß man sie durch eine größere Beleidigung erwidere, oder durch Blut, das des Gegners oder sein eigenes, abwasche, als unverständig. Als Grund führte ich an, die wahre Ehre könne nicht verletzt werden durch das, was man litte, sondern ganz allein durch das, was man thäte; denn widerfahren könne Jedem Jedes. — Der Gegner zeigte lukulent, daß wenn einem Kaufmann Betrug, oder Unrechtlichkeit, oder Nachlässigkeit in seinem Gewerbe fälschlich nachgesagt würde, dies ein Angriff auf seine Ehre sei, die hier verletzt würde lediglich durch das, was er leide und die er nur herstellen könne, indem er solchen Angreifer zur Strafe und Widerruf brächte.

Hier schob er also, durch die Homonymie, die bürgerliche Ehre, welche sonst guter Name heißt, und deren Verletzung durch Verläumdung geschieht, dem Begriff der ritterlichen Ehre unter, die sonst auch point-d'honneur heißt und deren Verletzung durch Beleidigungen geschieht. Und weil ein Angriff auf erstere nicht unbeachtet zu lassen ist, sondern durch öffentliche Widerlegung abgewiesen werden muß, so müßte mit demselben Recht ein Angriff auf letztere auch nicht unbeachtet bleiben, sondern abgewehrt werden durch stärkere Beleidigung und Duell. — Also ein Vermengen zwei wesentlich verschiedener Dinge durch die Homonymie des Wortes Ehre und dadurch eine mutatio controversiae, zu Wege gebracht durch die Homonymie. *)

Kunstgriff 3. Die Behauptung, welche beziehungsweise, κατα τι, relative aufgestellt ist, nehmen, als sei sie allgemein, ἁπλως, simpliciter, absolute aufgestellt, oder wenigstens sie in einer ganz andern Beziehung auffassen, und dann sie in diesem Sinne widerlegen. **) Des Aristoteles Beispiel ist: der Mohr

---

*) Am Rande des Manuscripts ist noch folgendes Beispiel beigeschrieben:

A. Sie sind noch nicht eingeweiht in die Mysterien der Kant'schen Philosophie.

B. Ach, wo Mysterien sind, davon will ich nichts wissen.

**) Sophisma a dicto secundum quid ad dictum simpliciter. Dies ist des Aristoteles zweiter elenchus sophisticus εξω της λεξεως: το ἁπλως, ἢ μη ἁπλως, ἀλλα πῃ, ἢ που, ἢ ποτε, ἢ προς τι λεγεσθαι. (De sophisticis elenchis c. 5.)

ist schwarz, hinsichtlich der Zähne aber weiß: also ist er schwarz und nicht schwarz zugleich. — Dies ist ein ersonnenes Beispiel, das Niemand im Ernste täuschen wird; nehmen wir dagegen eines aus der wirklichen Erfahrung.

Exempel. In einem Gespräch über Philosophie gab ich zu, daß mein System die Quietisten in Schutz nehme und lobe. — Bald darauf kam die Rede auf Hegel, und ich behauptete, er habe großentheils Unsinn geschrieben, oder wenigstens wären viele Stellen seiner Schriften solche, wo der Autor die Worte setzt und der Leser den Sinn setzen soll. — Der Gegner unternahm nicht, dies ad rem zu widerlegen, sondern begnügte sich, das argumentum ad hominem aufzustellen: „ich hätte so eben die Quietisten gelobt, und diese hätten ebenfalls viel Unsinn geschrieben“.

Ich gab dies zu, berichtigte ihn aber darin, daß ich die Quietisten nicht lobe als Philosophen und Schriftsteller, also nicht wegen ihrer theoretischen Leistungen, sondern nur als Menschen wegen ihres Thuns, bloß in praktischer Hinsicht; bei Hegel aber sei die Rede von theoretischen Leistungen. — So war der Angriff parirt.

Die ersten drei Kunstgriffe sind verwandt, sie haben Dies gemein, daß der Gegner eigentlich von etwas Anderem redet, als aufgestellt worden. Man begienge also eine ignoratio elenchi, wenn man sich dadurch abfertigen ließe. Denn in allen aufgestellten Beispielen ist was der Gegner sagt wahr; es steht aber nicht in wirklichem Widerspruch mit der These, sondern nur in scheinbarem; also negirt der von ihm Angegriffene die Consequenz seines Schlusses, nämlich den Schluß von der Wahrheit seines Satzes auf die Falschheit des unsrigen. Es ist also direkte Widerlegung seiner Widerlegung per negationem consequentiae.

Kunstgriff 4. Wahre Prämissen nicht zugeben, weil man die Konsequenz vorhersieht. Dagegen giebt es folgende zwei Mittel:

a) Wenn man einen Schluß machen will, so lasse man denselben nicht vorhersehen, sondern lasse sich unvermerkt die Prämissen einzeln und zerstreut im Gespräch zugeben; sonst wird der Gegner allerhand Schikanen versuchen. Oder, wenn zweifelhaft ist, daß der Gegner sie zugebe, so stelle man die Prämissen die-

ser Prämissen auf, mache Prosyllogismen, lasse sich die Prämissen mehrerer solcher Prosyllogismen ohne Ordnung durcheinander zugeben, also verdecke sein Spiel, bis Alles zugestanden ist, was man braucht, führe also die Sache von Weitem herbei. Diese Regeln giebt Aristot. Top. Lib. VIII, c. 1. Bedarf keines Exempels.

b) Man kann zum Beweis seines Satzes auch falsche Vordersätze gebrauchen, wenn nämlich der Gegner die wahren nicht zugeben würde, entweder weil er ihre Wahrheit nicht einsieht, oder weil er sieht, daß die Thesis sogleich daraus folgen würde; dann nehme man Sätze, die an sich falsch, aber ad hominem wahr sind, und argumentire aus der Denkungsart des Gegners ex concessis. Denn das Wahre kann auch aus falschen Prämissen folgen, wiewohl nie das Falsche aus wahren. Ebenso kann man falsche Sätze des Gegners durch andere falsche Sätze widerlegen, die er aber für wahr hält; denn man hat es mit ihm zu thun und muß seine Denkungsart gebrauchen. Z. B. ist er Anhänger irgendeiner Sekte, der wir nicht beistimmen, so können wir gegen ihn die Aussprüche dieser Sekte als principia gebrauchen. (Arist. Top. VIII, c. 9.)

Kunstgriff 5. Man macht eine versteckte petitio principii, indem man Das, was man zu beweisen hätte, postulirt, entweder 1) unter einem andern Namen, z. B. statt Ehre guter Name, statt Jungfrauschaft Tugend u. s. w., 2) oder so, daß was man im Einzelnen streitig ist, man im Allgemeinen sich geben läßt, z. B. die Unsicherheit der Medizin behauptet, die Unsicherheit alles menschlichen Wissens postulirt. 3) Wenn vice versa Zwei auseinander folgen, und das Eine zu beweisen ist, so postulirt man das Andere. 4) Wenn das Allgemeine zu beweisen ist, so läßt man jedes Einzelne sich zugeben. (Das Umgekehrte von 2.) Aristot. Top. VIII, c. 11.

Ueber die Uebung zur Dialektik enthält gute Regeln das letzte Kapitel der Topica des Aristoteles.

Kunstgriff 6. Wenn die Disputation etwas streng und formell geführt wird und man sich recht deutlich verständigen will, so verfährt Der, welcher die Behauptung aufgestellt hat und sie beweisen soll, gegen seinen Gegner fragend, um aus seinen eigenen Zugeständnissen die Wahrheit der Behauptung zu schliessen.

Diese erotematische Methode war besonders bei den Alten im Gebrauch (sie heißt auch die sokratische). Auf dieselbe bezieht sich der gegenwärtige Kunstgriff und einige später folgende. (Sämmtlich frei bearbeitet nach des Aristoteles Liber de elenchis sophisticis, c. 15.)

Viel auf ein Mal und weitläuftig fragen, um Das was man eigentlich zugestanden haben will zu verbergen. Dagegen seine Argumentation aus dem Zugestandenen schnell vortragen; denn Die, welche langsam von Verständniß sind, können nicht genau folgen und übersehen die etwanigen Fehler und Lücken in der Beweisführung.

Kunstgriff 7. Den Gegner zum Zorn reizen, denn im Zorn ist er außer Stande, richtig zu urtheilen und seinen Vortheil wahrzunehmen. Man bringt ihn in Zorn dadurch, daß man unverholen ihm Unrecht thut und schikanirt und überhaupt unverschämt ist.

Kunstgriff 8. Die Fragen nicht in der Ordnung thun, die der daraus zu ziehende Schluß erfordert, sondern in allerhand Versetzungen. Der Andere weiß dann nicht, wo man hinauswill, und kann nicht vorbauen; auch kann man dann seine Antworten zu verschiedenen Schlüssen benutzen, sogar zu entgegengesetzten, je nachdem sie ausfallen. Dies ist dem Kunstgriff 4 verwandt, daß man sein Verfahren maskiren soll.

Kunstgriff 9. Wenn man merkt, daß der Gegner die Fragen, deren Bejahung für unsern Satz zu brauchen wäre, absichtlich verneint, so muß man das Gegentheil des zu gebrauchenden Satzes fragen, als wollte man Das bejaht wissen, oder wenigstens ihm beides zur Wahl vorlegen, so daß er nicht merkt, welchen Satz man bejaht haben will.

Kunstgriff 10. Machen wir eine Induktion, und der Andere gesteht uns die einzelnen Fälle, durch die sie aufgestellt werden soll, zu, so müssen wir ihn nicht fragen, ob er auch die aus diesen Fällen hervorgehende allgemeine Wahrheit zugebe, sondern sie nachher als ausgemacht und zugestanden einführen; denn bisweilen wird er dann selbst glauben, sie zugegeben zu haben, und auch den Zuhörern wird es so vorkommen, weil sie sich der vielen Fragen nach den einzelnen Fällen erinnern, die denn doch zum Zweck geführt haben müssen.

Kunstgriff 11. Ist die Rede über einen allgemeinen Begriff, der keinen eigenen Namen hat, sondern tropisch durch ein Gleichniß bezeichnet werden muß, so müssen wir das Gleichniß gleich so wählen, daß es unserer Behauptung günstig ist. So sind z. B. in Spanien die Namen, dadurch die beiden politischen Parteien bezeichnet werden, serviles und liberales, gewiß von letztern gewählt. Der Name Protestanten ist von diesen gewählt, auch der Name Evangelische; der Name Ketzer aber von den Katholiken. Es gilt vom Namen der Sachen auch, wo sie mehr eigentlich sind; z. B. hat der Gegner irgend eine Veränderung vorgeschlagen, so nennt man sie „Neuerung", denn dies Wort ist gehässig. Umgekehrt, wenn man selbst der Vorschlagende ist. Im erstern Fall nennt man als Gegensatz die „bestehende Ordnung", im zweiten „den Bocksbeutel". — Was ein ganz Absichtsloser und Unparteiischer etwa „Kultus" oder „öffentliche Glaubenslehre" nennen würde, das nennt Einer, der für sie sprechen will, „Frömmigkeit", „Gottseligkeit", und ein Gegner desselben „Bigotterie, Superstition". Im Grunde ist dies eine feine petitio principii: was man erst darthun will, legt man zum Voraus ins Wort, in die Benennung, aus welcher es dann durch ein bloß analytisches Urtheil hervorgeht. Was der Eine „sich seiner Person versichern, in Gewahrsam bringen" nennt, heißt sein Gegner „Einsperren". — Ein Redner verräth oft schon zum Voraus seine Absicht durch die Namen, die er den Sachen giebt. — Der Eine sagt „die Geistlichkeit", der Andere „die Pfaffen".

Unter allen Kunstgriffen wird dieser am häufigsten gebraucht, instinktmässig. Glaubenseifer ≌ Fanatismus. — Fehltritt oder Galanterie ≌ Ehebruch. — Aequivoken ≌ Zoten. — Derangirt ≌ Bankerott. — Durch Einfluß und Konnexion ≌ durch Bestechung und Nepotismus. — Aufrichtige Erkenntlichkeit ≌ gute Bezahlung.

Kunstgriff 12. Um zu machen, daß der Gegner einen Satz annimmt, müssen wir das Gegentheil dazu geben und ihm die Wahl lassen, und dies Gegentheil recht grell aussprechen, so daß er, um nicht paradox zu seyn, in unsern Satz eingehen muß, der ganz probabel dagegen aussieht. Z. B. er soll zugeben, daß Einer Alles thun muß, was ihm sein Vater sagt; so fragen wir: „Soll man in allen Dingen den Eltern ungehorsam oder

gehorsam seyn?" — Oder ist von irgend einer Sache gesagt: „Oft", — so fragen wir, ob unter „Oft" wenige Fälle oder viele verstanden sind; er wird sagen „viele". Es ist wie wenn man Grau neben Schwarz legt, so kann es weiß heissen; und legt man es neben Weiß, so kann es schwarz heissen.

Kunstgriff 13. Ein unverschämter Streich ist es, wenn man nach mehreren Fragen, die der Gegner beantwortet hat, ohne daß die Antworten zu Gunsten des Schlusses, den wir beabsichtigen, ausgefallen wären, nun den Schlußsatz dennoch als dadurch bewiesen aufstellt und triumphirend ausschreit. Wenn der Gegner schüchtern oder dumm ist, und man selbst viel Unverschämtheit und eine gute Stimme hat, so kann das recht gut gelingen. Gehört zur fallacia non causae ut causae.

Kunstgriff 14. Wenn wir einen paradoxen Satz aufgestellt haben, um dessen Beweis wir verlegen sind, so legen wir dem Gegner irgend einen richtigen, aber doch nicht ganz handgreiflich richtigen Satz zur Annahme oder Verwerfung vor, als wollten wir daraus den Beweis schöpfen: verwirft er ihn aus Argwohn, so führen wir ihn ad absurdum und triumphiren; nimmt er ihn aber an, so haben wir vor der Hand etwas Vernünftiges gesagt und müssen nun weiter sehen. Oder wir fügen nun den vorhergehenden Kunstgriff hinzu und behaupten nun, daraus sei unser Paradoxon bewiesen. Hiezu gehört die äusserste Unverschämtheit; aber es kommt in der Erfahrung vor, und es giebt Leute, die dies Alles instinktmässig ausüben.

Kunstgriff 15. Argumenta ad hominem oder ex concessis. *) Bei einer Behauptung des Gegners müssen wir suchen,

*) Die Wahrheit, aus der ich im Beweise ableite, ist entweder eine objektive, allgemein gültige Wahrheit: dann ist mein Beweis κατ' ἀληθειαν, secundum veritatem. Nur ein solcher Beweis hat eigentlich Werth und wahre Gültigkeit. — Oder aber die Wahrheit, aus der ich ableite, gilt bloß für Den, dem ich beweisen will, mit dem ich etwa disputire; er hat nämlich irgend einen Satz, entweder als Vorurtheil ein für allemal angenommen, oder auch im Disputiren voreilig ihn zugegeben, und auf diesen Satz gründe ich meinen Beweis; dann beweise ich bloß κατ' ἀνθρωπον, ad hominem: ich zwinge meinen Gegner, mir meinen Satz zuzugeben, aber ich begründe keine allgemein gültige Wahrheit; mein Beweis gilt für den Gegner, aber

ob sie nicht irgendwie, nöthigenfalls auch nur scheinbar, im Widerspruch steht mit irgend etwas, das er früher gesagt oder zugegeben hat, oder mit den Satzungen einer Schule oder Sekte, die er gelobt und gebilligt hat, oder mit dem Thun der Anhänger dieser Sekte, oder auch nur der unächten und scheinbaren Anhänger, oder mit seinem eigenen Thun und Lassen. Vertheidigt er z. B. den Selbstmord, so schreit man gleich: „Warum hängst du dich nicht auf?" Oder er behauptet z. B., Berlin sei ein unangenehmer Aufenthalt, gleich schreit man: „Warum fährst Du nicht gleich mit der ersten Schnellpost ab?" — Es wird sich doch irgendwie eine Schikane herausklauben lassen.

Kunstgriff 16. Wenn der Gegner uns durch einen Gegenbeweis bedrängt, so werden wir uns oft retten können durch eine feine Unterscheidung, an die wir früher freilich nicht gedacht haben, wenn die Sache irgend eine doppelte Bedeutung oder einen doppelten Fall zuläßt.

Kunstgriff 17. Merken wir, daß der Gegner eine Argumentation ergriffen hat, mit der er uns schlagen wird, so müssen wir es nicht dahin kommen lassen, ihn solche nicht zu Ende führen lassen, sondern bei Zeiten den Gang der Disputation unterbrechen, abspringen oder ablenken und auf andere Sätze führen, kurz eine mutatio controversiae zu Wege bringen, eine Diversion machen, d. h. mit einem Male von etwas ganz Anderem anfangen, als gehörte es zur Sache und wäre ein Argument gegen den Gegner. Dies geschieht mit einiger Bescheidenheit, wenn die Diversion doch noch überhaupt das thema quaestionis betrifft; unverschämt, wenn es bloß den Gegner angeht und gar nicht von der Sache redet. Z. B. ich lobte, daß in China kein Geburtsadel sei und die Aemter nur in Folge der Examina ertheilt werden. Mein Gegner behauptete, daß Gelehrsamkeit eben so wenig, als Vorzüge der Geburt (von denen er etwas hielt) zu Aemtern fähig machte. — Nun ging es für ihn schief. Sogleich

---

sonst für Niemand. Ist z. B. der Gegner ein strenger Kantianer und ich gründe meinen Beweis auf einen Ausspruch Kants, so ist er an sich nur ad hominem. Ist der Gegner ein Mahomedaner, so kann ich meinen Beweis auf eine Stelle des Korans gründen, und das ist für ihn genug, aber immer nur ad hominem.

machte er die Diversion, daß in China alle Stände mit der Bastonade gestraft werden, welches er mit dem vielen Theetrinken in Verbindung brachte und Beides den Chinesen zum Vorwurf machte. — Wer nun gleich auf Alles sich einliesse, würde sich dadurch haben ableiten lassen und den schon errungenen Sieg aus den Händen gelassen haben.

Unverschämt ist die Diversion, wenn sie die Sache quaestionis ganz und gar verläßt und etwan anhebt: „ja, und so behaupteten Sie neulich ebenfalls u. s. w." Denn da gehört sie gewissermaassen zum „Persönlichwerden", davon in dem letzten Kunstgriff die Rede seyn wird. Sie ist genau genommen eine Mittelstufe zwischen dem daselbst zu erörternden argumentum ad personam und dem argumentum ad hominem. — Wie sehr gleichsam angeboren dieser Kunstgriff sei, zeigt jeder Zank zwischen gemeinen Leuten: wenn nämlich Einer dem Andern persönliche Vorwürfe macht, so antwortet dieser nicht etwan durch Widerlegung derselben, sondern durch persönliche Vorwürfe, die er dem Ersten macht, die ihm selbst gemachten stehen lassend, also gleichsam zugebend. Er macht es, wie Scipio, der die Karthager nicht in Italien, sondern in Afrika angriff. Im Kriege mag solche Diversion zu Zeiten taugen. Im Zanken ist sie schlecht, weil man die empfangenen Vorwürfe stehen läßt, und der Zuhörer alles Schlechte von beiden Parteien erfährt. Im Disputiren ist sie faute de mieux gebräuchlich.

Kunstgriff 18. Fordert der Gegner uns ausdrücklich auf, gegen irgend einen bestimmten Punkt seiner Behauptung etwas vorzubringen, wir haben aber nichts Rechtes, so müssen wir die Sache recht in's Allgemeine spielen und dann gegen dieses reden. Wir sollen z. B. sagen, warum einer bestimmten physikalischen Hypothese nicht zu trauen ist, so reden wir über die Trüglichkeit des menschlichen Wissens und erläutern sie an allerhand.

Kunstgriff 19. Wenn wir dem Gegner die Vordersätze abgefragt haben, und er sie zugegeben hat, müssen wir den Schluß daraus nicht etwan auch noch fragen, sondern geradezu selbst ziehn; ja sogar wenn von den Vordersätzen noch einer oder der andere fehlt, so nehmen wir ihn doch als gleichfalls eingeräumt an und ziehn den Schluß, welches dann eine Anwendung der fallacia non causae ut causae ist.

Kunstgriff 20. Bei einem bloß scheinbaren oder sophisti-

schen Argumente des Gegners, welches wir durchschauen, können wir zwar es auflösen durch Auseinandersetzung seiner Verfänglichkeit und Scheinbarkeit; allein besser ist es, ihm mit einem eben so scheinbaren und sophistischen Gegenargument zu begegnen und so ihn abzufertigen. Denn es kommt ja nicht auf die Wahrheit, sondern auf den Sieg an. Giebt er z. B. ein argumentum ad hominem, so ist es hinreichend es durch ein Gegenargument ad hominem (ex concessis) zu entkräftigen, und überhaupt ist es kürzer, statt einer langen Auseinandersetzung der wahren Beschaffenheit der Sache, ein argumentum ad hominem zu geben, wenn es sich darbietet.

Kunstgriff 21. Fordert der Gegner, daß wir etwas zugeben, daraus das in Streit stehende Problem unmittelbar folgen würde, so lehnen wir es ab, indem wir es für eine petitio principii ausgeben; denn er und die Zuhörer werden einen dem Problem nahe verwandten Satz leicht als mit dem Problem identisch ansehen, und so entziehen wir ihm sein bestes Argument.

Kunstgriff 22. Der Widerspruch und der Streit reizt zur Uebertreibung der Behauptung. Wir können also den Gegner durch Widerspruch reizen, eine an sich und in gehöriger Einschränkung allenfalls wahre Behauptung über die Wahrheit hinaus zu steigern, und wenn wir nun diese Uebertreibung widerlegt haben, so sieht es aus, als hätten wir auch seinen ursprünglichen Satz widerlegt. Dagegen haben wir selbst uns zu hüten, nicht uns durch Widerspruch zur Uebertreibung oder weitern Ausdehnung unsers Satzes verleiten zu lassen. Oft auch wird der Gegner selbst unmittelbar suchen, unsere Behauptung weiter auszudehnen, als wir sie gestellt haben; dem müssen wir dann gleich Einhalt thun und ihn auf die Grenzlinie unserer Behauptung zurückführen, mit: „so viel habe ich gesagt und nicht mehr."

Kunstgriff 23. Die Konsequenzmacherei. Man erzwingt aus dem Satze des Gegners, durch falsche Folgerungen und Verdrehungen der Begriffe, Sätze, die nicht darin liegen und gar nicht die Meinung des Gegners sind. Da es nun scheint, daß aus seinem Satze solche Sätze, die entweder sich selbst oder anerkannten Wahrheiten widersprechen, hervorgehn, so gilt dies für eine indirekte Widerlegung, Apagoge, und ist wieder eine Anwendung der fallacia non causae ut causae.

Kunstgriff 24. Die Apagoge durch eine Instanz, exemplum in contrarium. Die ἐπαγωγη, inductio, bedarf einer grossen Menge Fälle, um ihren allgemeinen Satz aufzustellen; die ἀπαγωγη braucht nur einen einzigen Fall aufzustellen, zu dem der Satz nicht paßt, und derselbe ist umgeworfen: ein solcher Fall heißt Instanz, ἐνστασις, exemplum in contrarium, instantia. Z. B. der Satz: „Alle Wiederkäuer sind gehörnt", wird umgestoßen durch die einzige Instanz der Kameele. Die Instanz ist ein Fall der Anwendung der allgemeinen Wahrheit, etwas unter den Hauptbegriff derselben zu Subsumirendes, davon aber jene Wahrheit nicht gilt und dadurch ganz umgestoßen wird. Allein dabei können Täuschungen vorgehen; wir haben also bei Instanzen, die der Gegner macht, Folgendes zu beachten: 1) ob das Beispiel auch wirklich wahr ist; es giebt Probleme, deren einzig wahre Lösung die ist, daß der Fall nicht wahr ist, z. B. viele Wunder, Geistergeschichten u. s. w.; 2) ob es auch wirklich unter den Begriff der aufgestellten Wahrheit gehört; das ist oft nur scheinbar und ist durch eine scharfe Distinktion zu lösen; 3) ob es auch wirklich in Widerspruch steht mit der aufgestellten Wahrheit; auch dies ist oft nur scheinbar.

Kunstgriff 25. Ein brillanter Streich ist die retorsio argumenti: wenn das Argument, das der Gegner für sich gebrauchen will, besser gegen ihn gebraucht werden kann. Z. B. er sagt: „es ist ein Kind, man muß ihm was zu Gute halten." Retorsio: „eben weil es ein Kind ist, muß man es züchtigen, damit es nicht verhärte in seinen bösen Angewohnheiten."

Kunstgriff 26. Wird bei einem Argumente der Gegner unerwartet besonders böse, so muß man dieses Argument eifrig urgiren, nicht bloß weil es gut ist, ihn in Zorn zu versetzen, sondern weil zu vermuthen ist, daß man die schwache Seite seines Gedankenganges berührt hat und ihm an dieser Stelle wohl noch mehr anzuhaben ist, als man vor der Hand selber sieht.

Kunstgriff 27. Dieser ist hauptsächlich anwendbar, wenn Gelehrte vor ungelehrten Zuhörern streiten. Wenn man kein argumentum ad rem hat und auch nicht einmal eines ad hominem, so macht man eines ad auditores, d. h. einen ungültigen Einwurf, dessen Ungültigkeit aber nur der Sachkundige einsieht; ein solcher ist der Gegner, aber die Hörer nicht: er wird

also in ihren Augen geschlagen, zumal wenn der Einwurf seine Behauptung irgendwie in ein lächerliches Licht stellt; zum Lachen sind die Leute gleich bereit, und man hat die Lacher auf seiner Seite. Die Nichtigkeit des Einwurfs zu zeigen müßte der Gegner eine lange Auseinandersetzung machen und auf die Principien der Wissenschaft oder sonstige Angelegenheiten zurückgehn; dazu findet er nicht leicht Gehör.

Exempel. Der Gegner sagt: Bei der Bildung des Urgebirges war die Masse, aus welcher der Granit und alles übrige Urgebirge krystallisirte, flüssig durch Wärme, also geschmolzen; die Wärme mußte etwa 200° R. seyn, die Masse krystallisirte unter der sie bedeckenden Meeresfläche. — Wir machen das argumentum ad auditores, daß bei jener Temperatur, ja schon lange vorher bei 80°, das Meer längst verkocht wäre und in der Luft schwebte als Dunst. Die Zuhörer lachen. — Um uns zu schlagen, hätte er zu zeigen, daß der Siedepunkt nicht allein von dem Wärmegrad, sondern eben so sehr vom Druck der Atmosphäre abhängt, und dieser, sobald etwan das halbe Meereswasser in Dunstgestalt schwebt, so sehr erhöht ist, daß auch bei 200° R. noch kein Kochen stattfindet. — Aber dazu kommt er nicht, da es bei Nichtphysikern einer Abhandlung bedarf. (Mitscherlich, Abhandl. der Berliner Akademie, 1822.)

Kunstgriff 28. Das argumentum ad verecundiam. Statt der Gründe brauche man Autoritäten nach Maaßgabe der Kenntnisse des Gegners. Unusquisque mavult credere quam judicare, sagt Seneka. Man hat also leichtes Spiel, wenn man eine Autorität für sich hat, die der Gegner respektirt. Es wird aber für ihn desto mehr gültige Autoritäten geben, je beschränkter seine Kenntnisse und Fähigkeiten sind. Sind etwan diese vom ersten Rang, so wird es höchst wenige und fast gar keine Autoritäten für ihn geben. Allenfalls wird er die der Leute von Fach in einer ihm wenig oder gar nicht bekannten Wissenschaft, Kunst oder Handwerk gelten lassen, und auch diese mit Mißtrauen. Hingegen haben die gewöhnlichen Leute tiefen Respekt für die Leute vom Fach jeder Art. Sie wissen nicht, daß wer Profession von der Sache macht, nicht die Sache liebt, sondern seinen Erwerb, noch, daß wer eine Sache lehrt, sie selten gründlich weiß; denn wer sie gründlich studirt, dem bleibt meistens

keine Zeit zum Lehren übrig. Allein für das Vulgus giebt es gar viele Autoritäten, die Respekt finden; hat man daher keine ganz passende, so nehme man eine scheinbar passende, führe an, was Einer in einem andern Sinne oder in andern Verhältnissen gesagt hat. Autoritäten, die der Gegner gar nicht versteht, wirken meistens am meisten. Ungelehrte haben einen eigenen Respekt vor griechischen und lateinischen Floskeln. Auch kann man die Autoritäten nöthigenfalls nicht bloß verdrehen, sondern geradezu verfälschen, oder gar welche anführen, die ganz aus eigener Erfindung sind. Meistens hat der Gegner das Buch nicht zur Hand und weiß es auch nicht zu handhaben. Das schönste Beispiel hiezu giebt der französische Curé, der, um nicht, wie die andern Bürger mußten, die Strasse vor seinem Hause zu pflastern, einen biblischen Spruch anführte: paveant illi, ego non pavebo. Das überzeugte die Gemeinde-Vorsteher. Auch sind allgemeine Vorurtheile als Autoritäten zu gebrauchen; denn die Meisten denken mit Aristoteles: ἁ μεν πολλοις δοκει, ταυτα γε εἶναι φαμεν. Ja, es giebt keine noch so absurde Meinung, die die Menschen nicht leicht zu der ihrigen machten, sobald man es dahin gebracht hat, sie zu überreden, daß solche allgemein angenommen sei. Das Beispiel wirkt auf ihr Denken, wie auf ihr Thun. Sie sind Schaafe, die dem Leithammel nachgehen, wohin er auch führt; es ist ihnen leichter zu sterben, als zu denken. Es ist sehr seltsam, daß die Allgemeinheit einer Meinung so viel Gewicht bei ihnen hat, da sie doch an sich selbst sehen können, wie ganz ohne Urtheil und bloß kraft des Beispiels man Meinungen annimmt. Aber das sehen sie nicht, weil alle Selbstkenntniß ihnen abgeht. Nur die Auserlesenen sagen mit Plato: τοις πολλοις πολλα δοκει, d. h. das Vulgus hat viele Flausen im Kopfe, und wollte man sich daran kehren, hätte man viel zu thun.

Die Allgemeinheit einer Meinung ist, im Ernst geredet, kein Beweis, ja nicht einmal ein Wahrscheinlichkeitsgrund ihrer Richtigkeit. Die, welche es behaupten, müssen annehmen, 1) daß die Entfernung in der Zeit jener Allgemeinheit ihre Beweiskraft raubt; sonst müßten sie alle alten Irrthümer zurückrufen, die einmal allgemein für Wahrheit galten, z. B. das Ptolemäische System, oder müßten in allen protestantischen Ländern

den Katholizismus herstellen; 2) daß die Entfernung im Raum dasselbe leistet; sonst wird sie die Allgemeinheit der Meinung in den Bekennern des Buddhaismus, des Christenthums und des Islam in Verlegenheit setzen. (Bentham, Tactique des assemblées législatives, Vol. 2, p. 76.)

Was man so die allgemeine Meinung nennt, ist, beim Lichte betrachtet, die Meinung zweier oder dreier Personen, und davon würden wir uns überzeugen, wenn wir der Entstehungsart so einer allgemein gültigen Meinung zusehen könnten. Wir würden dann finden, daß zwei oder drei Leute es sind, die solche zuerst annahmen oder aufstellten und behaupteten, und denen man so gütig war zuzutrauen, daß sie solche recht gründlich geprüft hätten. Auf das Vorurtheil der hinlänglichen Fähigkeit Dieser nahmen zuerst einige Andere die Meinung ebenfalls an. Diesen wiederum glaubten viele Andere, deren Trägheit ihnen anrieth, lieber gleich zu glauben, als erst mühsam zu prüfen. So wuchs von Tag zu Tag die Zahl solcher trägen und leichtgläubigen Anhänger; denn hatte die Meinung erst eine gute Anzahl Stimmen für sich, so schrieben die Folgenden dies dem zu, daß sie solche nur durch die Triftigkeit ihrer Gründe hätte erlangen können. Die noch Uebrigen waren jetzt genöthigt, gelten zu lassen was allgemein galt, um nicht für unruhige Köpfe zu gelten, die sich gegen allgemein gültige Meinungen auflehnten, und für naseweise Burschen, die klüger sein wollten als alle Welt. Jetzt wurde die Beistimmung zur Pflicht. Nunmehr müssen die Wenigen, welche zu urtheilen fähig sind, schweigen; und die da reden dürfen, sind Solche, welche völlig unfähig, eigene Meinungen und eigenes Urtheil zu haben, das blosse Echo fremder Meinungen sind; jedoch sind sie desto eifrigere und unduldsamere Vertheidiger derselben. Denn sie hassen am Andersdenkenden nicht sowohl die andere Meinung, zu der er sich bekennt, als die Vermessenheit, selbst urtheilen zu wollen; was sie ja doch selbst nie unternehmen und im Stillen sich dessen bewußt sind. — Kurzum denken können sehr Wenige, aber Meinungen wollen Alle haben: was bleibt da Anderes übrig, als daß sie solche, statt sie sich selber zu machen, ganz fertig von Andern aufnehmen? —

Da es so zugeht, was gilt noch die Stimme von hundert Millionen Menschen? So viel, wie etwan ein historisches Fak-

tum, das man in hundert Geschichtsschreibern findet, dann aber nachweist, daß sie Alle Einer den Andern ausgeschrieben haben, wodurch zuletzt Alles auf die Aussage eines Einzigen zurückläuft. (Bayle, Pensées sur les Comètes, Vol. I, p. 10.)

Dico ego, tu dicis, sed denique dixit et ille:
Dictaque post toties, nil nisi dicta vides.

Nichts desto weniger kann man im Streit mit gewöhnlichen Leuten die allgemeine Meinung als Autorität gebrauchen.

Ueberhaupt wird man finden, daß, wenn zwei gewöhnliche Köpfe mit einander streiten, meistens die gemeinsam von ihnen erwählte Waffe Autoritäten sind; damit schlagen sie auf einander los. Hat der bessere Kopf mit einem Solchen zu thun, so ist das Räthlichste, daß er sich auch zu dieser Waffe bequeme, sie auslesend nach Maaßgabe der Blösse seines Gegners. Denn gegen die Waffe der Gründe ist dieser, ex hypothesi, ein gehörnter Siegfried, eingetaucht in die Fluth der Unfähigkeit zu denken und zu urtheilen.

Vor Gericht wird eigentlich nur mit Autoritäten gestritten, der Autorität der Gesetze, die fest steht: das Geschäft der Urtheilskraft ist das Auffinden des Gesetzes, d. h. der Autorität, die im gegebenen Fall Anwendung findet. Die Dialektik hat aber Spielraum genug, indem, erforderlichen Falls, der Fall und ein Gesetz, die nicht eigentlich zu einander passen, gedreht werden, bis man sie für zu einander passend ansieht; auch umgekehrt.

Kunstgriff 29. Wo man gegen die dargelegten Gründe des Gegners nichts vorzubringen weiß, erkläre man sich mit feiner Ironie für inkompetent: „Was Sie da sagen, übersteigt meine schwache Fassungskraft: es mag sehr richtig seyn; allein ich kann es nicht verstehn und begebe mich alles Urtheils." — Dadurch insinuirt man den Zuhörern, bei denen man in Ansehen steht, daß es Unsinn ist. So erklärten beim Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft oder vielmehr beim Anfang ihres erregten Aufsehens viele Professoren von der alten eklektischen Schule: „Wir verstehen das nicht", und glaubten sie dadurch abgethan zu haben. Als aber einige Anhänger der neuen Schule ihnen zeigten, daß sie Recht hätten und es wirklich nur nicht verständen, wurden sie sehr übler Laune.

Man darf diesen Kunstgriff nur da brauchen, wo man sicher ist, bei den Zuhörern in entschieden höherm Ansehen zu stehen, als der Gegner; z. B. ein Professor gegen einen Studenten.

Eigentlich gehört dies zum vorigen Kunstgriff und ist ein Geltendmachen der eigenen Autorität, statt der Gründe, auf besonders maliciöse Weise.

Der Gegenstreich ist: „Erlauben Sie, bei Ihrer grossen Penetration muß es Ihnen ein Leichtes seyn, es zu verstehen, und kann nur meine schlechte Darstellung Schuld seyn", — und nun muß man ihm die Sache so in's Maul schmieren, daß er sie nolens volens verstehen muß und klar wird, daß er sie vorhin wirklich nur nicht verstand. — So ist's retorquirt. Er wollte uns „Unsinn" insinuiren: wir haben ihm „Unverstand" bewiesen. Beides mit schönster Höflichkeit.

Kunstgriff 30. Eine uns entgegenstehende Behauptung des Gegners können wir auf eine kurze Weise dadurch beseitigen oder wenigstens verdächtig machen, daß wir sie unter eine verhaßte Kategorie bringen, wenn sie auch nur durch eine Aehnlichkeit oder sonst lose mit ihr zusammenhängt; z. B.: „Das ist Manichäismus; das ist Arianismus; das ist Pelagianismus; das ist Idealismus; das ist Spinozismus; das ist Pantheismus; das ist Brownianismus; das ist Naturalismus; das ist Atheismus; das ist Rationalismus; das ist Spiritualismus; das ist Mysticismus u. s. w." — Wir nehmen dabei zweierlei an: 1) daß jene Behauptung wirklich identisch oder wenigstens enthalten sei in jener Kategorie, rufen also aus: O, das kennen wir schon! — 2) daß diese Kategorie schon ganz widerlegt sei und kein wahres Wort enthalten könne.

Kunstgriff 31. „Das mag in der Theorie richtig seyn; in der Praxis ist es falsch." Durch dieses Sophisma giebt man die Gründe zu und leugnet doch die Folgen, im Widerspruch mit der Regel: a ratione ad rationatum valet consequentia. — Jene Behauptung setzt eine Unmöglichkeit. Was in der Theorie richtig ist, muß auch in der Praxis zutreffen: trifft es nicht zu, so liegt ein Fehler in der Theorie, irgend etwas ist übersehen und nicht in Anschlag gebracht worden, folglich ist's auch in der Theorie falsch.

Kunstgriff 32. Wenn der Gegner auf eine Frage oder

ein Argument keine direkte Antwort oder Bescheid giebt, sondern durch eine Gegenfrage oder eine indirekte Antwort, oder gar etwas nicht zur Sache Gehöriges ausweicht und wo anders hinwill, so ist dies ein sicheres Zeichen, daß wir auf einen faulen Fleck getroffen haben: es ist ein relatives Verstummen seinerseits. Der von uns angeregte Punkt ist also zu urgiren und der Gegner nicht vom Fleck zu lassen; selbst dann, wann wir noch nicht sehn, worin eigentlich die Schwäche besteht, die wir hier getroffen haben.

Kunstgriff 33. Dieser macht, sobald er praktikabel ist, alle übrigen entbehrlich. Statt durch Gründe auf den Intellekt, wirke man durch Motive auf den Willen, und der Gegner, wie auch die Zuhörer, wenn sie gleiches Interesse mit ihm haben, sind sogleich für unsere Meinung gewonnen, und wäre diese aus dem Tollhause geborgt; denn meistens wiegt ein Loth Wille mehr, als ein Centner Einsicht und Ueberzeugung. Freilich geht dies nur unter besondern Umständen an. Kann man dem Gegner fühlbar machen, daß seine Meinung, wenn sie gültig würde, seinem Interesse merklichen Abbruch thäte; so wird er sie so schnell fahren lassen, wie ein heisses Eisen, das er unvorsichtigerweise ergriffen hatte. Z. B. ein Geistlicher vertheidigt ein philosophisches Dogma: man gebe ihm zu vermerken, daß es mittelbar mit einem Grunddogma seiner Kirche in Widerspruch steht, und er wird es fahren lassen. — Ein Gutsbesitzer behauptet die Vortrefflichkeit des Maschinenwesens in England, wo eine Dampfmaschine vieler Menschen Arbeit thut: man gebe ihm zu verstehen, daß bald auch die Wagen durch Dampfmaschinen werden gezogen werden, wo dann die Pferde seiner zahlreichen Stuterei sehr im Preise sinken müssen; — und man wird sehn. In solchen Fällen ist das Gefühl eines Jeden: „Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam!“ Eben so, wenn die Zuhörer mit uns zu einer Sekte, Gilde, Gewerbe, Klubb u. s. w. gehören, der Gegner aber nicht. Seine These sei noch so richtig, sobald wir nur andeuten, daß solche dem gemeinsamen Interesse besagter Gilde zuwiderläuft; so werden alle Zuhörer die Argumente des Gegners, seien sie auch vortrefflich, schwach und erbärmlich, unsere dagegen, und wären sie aus der Luft gegriffen, richtig und treffend finden, der Chor wird laut sich für uns ver-

nehmen lassen und der Gegner wird beschämt das Feld räumen. Ja, die Zuhörer werden meistens glauben, aus reiner Ueberzeugung gestimmt zu haben. Denn was uns unvortheilhaft ist, erscheint meistens dem Intellekt absurd. Intellectus luminis sicci non est etc. Dieser Kunstgriff könnte so bezeichnet werden: „den Baum bei der Wurzel anfassen": gewöhnlich heißt er das argumentum ab utili.

Kunstgriff 34. Den Gegner durch sinnlosen Wortschwall verdutzen, verblüffen. Es beruht darauf, daß

> Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört,
> Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen.

Wenn er nun sich seiner eigenen Schwäche im Stillen bewußt ist, wenn er gewohnt ist, mancherlei zu hören was er nicht versteht, und doch dabei zu thun, als verstände er es; so kann man ihm dadurch imponiren, daß man ihm einen gelehrt oder tiefsinnig klingenden Unsinn, bei dem ihm Hören, Sehen und Denken vergeht, mit ernsthafter Miene vorschwatzt, und solches für den unbestreitbarsten Beweis seiner eigenen Thesis ausgiebt. Bekanntlich haben in neuern Zeiten selbst dem ganzen deutschen Publiko gegenüber einige Philosophen diesen Kunstgriff mit dem brillantesten Erfolg angewandt. Weil aber exempla odiosa sind, wollen wir ein älteres Beispiel nehmen aus Goldsmiths Vicar of Wakefield, p. 34.

Kunstgriff 35 (der einer der ersten seyn sollte). Wenn der Gegner auch in der Sache Recht hat, allein glücklicherweise für selbige einen schlechten Beweis wählt; so gelingt es uns leicht, diesen Beweis zu widerlegen, und nun geben wir dies für eine Widerlegung der Sache aus. Im Grunde läuft dieses darauf zurück, daß wir ein argumentum ad hominem für eines ad rem ausgeben. Fällt ihm oder den Umstehenden kein richtigerer Beweis bei, so haben wir gesiegt; z. B. wenn Einer für das Daseyn Gottes den ontologischen Beweis aufstellt, der sehr wohl widerlegbar ist. Dies ist der Weg, auf welchem schlechte Advokaten eine gute Sache verlieren: sie wollen sie durch ein Gesetz rechtfertigen, das darauf nicht paßt, und das passende fällt ihnen nicht ein.

Schlußbemerkung. Zwischen der Disputation in colloquio privato s. familiari und der Disputatio sollemnis publica, pro gradu u. s. w. ist kein wesentlicher Unterschied, bloß etwan, daß bei letzterer gefordert wird, daß der Respondens allemal gegen den Opponens Recht behalten soll, und deshalb nöthigenfalls der Praeses ihm beispringt; — oder auch, daß man bei letzterer mehr förmlich argumentirt, seine Argumente gern in die strenge Schlußform kleidet. *)

Letzter Kunstgriff. Wenn man merkt, daß der Gegner überlegen ist, und man Unrecht behalten wird, so werde man persönlich, beleidigend, grob. Das Persönlichwerden besteht darin, daß man von dem Gegenstand des Streites (weil man da verlorenes Spiel hat) abgeht auf den Streitenden und seine Person irgendwie angreift: man könnte es nennen argumentum ad personam, zum Unterschied von argumentum ad hominem: dieses geht von dem objektiven Gegenstand ab, um sich an Das zu halten, was der Gegner darüber gesagt oder zugegeben hat. Beim Persönlichwerden aber verläßt man den Gegenstand ganz und richtet seinen Angriff auf die Person des Gegners: man wird also kränkend, hämisch, beleidigend, grob. Es ist eine Appellation von den Kräften des Geistes an die des Leibes oder an die Thierheit. Diese Regel ist sehr beliebt, weil Jeder zur Ausführung tauglich ist, und wird daher häufig angewandt. Nun frägt sich, welche Gegenregel hiebei für den andern Theil gilt. Denn will er die selbe gebrauchen, so wird's eine Prügelei, oder ein Duell oder ein Injurienproceß.

Man würde sich sehr irren, wenn man meinte, es sei hinreichend, selbst nicht persönlich zu werden. Denn dadurch, daß man Einem ganz gelassen zeigt, daß er Unrecht hat und also falsch urtheilt und denkt, was bei jedem dialektischen Siege der Fall ist, verbittert man ihn mehr, als durch einen groben, beleidigenden Ausdruck. Warum? Weil, wie Hobbes, de Cive, Cap. 1

---

*) Im Manuscript der Eristik bildet zwar diese Schlußbemerkung den Schluß, aber den eigentlichen und wahren Schluß bildet der folgende „letzte Kunstgriff", den Schopenhauer nur „vorläufig" an eine frühere Stelle, hinter Kunstgriff 6 des Manuscripts, gesetzt hatte.
Der Herausgeber.

sagt: Omnis animi voluptas omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso. — Dem Menschen geht nichts über die Befriedigung seiner Eitelkeit, und keine Wunde schmerzt mehr, als die, welche dieser geschlagen wird. (Daraus stammen Redensarten wie: „die Ehre gilt mehr als das Leben" u. s. w.) Diese Befriedigung der Eitelkeit entsteht hauptsächlich aus der Vergleichung Seiner mit Andern in jeder Beziehung, aber hauptsächlich in Beziehung auf die Geisteskräfte. Diese eben geschieht effective und sehr stark beim Disputiren. Daher die Erbitterung des Besiegten, ohne daß ihm Unrecht widerfahren, und daher sein Greifen zum letzten Mittel, diesem letzten Kunstgriff, dem man nicht entgehen kann durch blosse Höflichkeit seinerseits. Große Kaltblütigkeit kann jedoch auch hier aushelfen, wenn man nämlich, sobald der Gegner persönlich wird, ruhig antwortet, Das gehöre nicht zur Sache, und sogleich auf diese zurücklenkt und fortfährt, ihm hier sein Unrecht zu beweisen, ohne seine Beleidigungen zu beachten, also gleichsam, wie Themistokles zum Eurybiades, sagt: παταξον μεν, ακουσον δε. Das ist aber nicht Jedem gegeben.

Die einzig sichere Gegenregel ist daher die, welche schon Aristoteles im letzten Kapitel der Topica giebt: Nicht mit dem Ersten dem Besten zu disputiren, sondern allein mit Solchen, die man kennt, und von denen man weiß, daß sie Verstand genug haben, nicht gar zu Absurdes vorzubringen und dadurch beschämt werden zu müssen; und um mit Gründen zu disputiren, nicht mit Machtsprüchen, und um auf Gründe zu hören und darauf einzugehen; und endlich, daß sie die Wahrheit schätzen, Gründe gern hören, auch aus dem Munde des Gegners, und Billigkeit genug haben, um es ertragen zu können, Unrecht zu behalten, wenn die Wahrheit auf der andern Seite liegt. Daraus folgt, daß unter Hunderten kaum Einer ist, der werth ist, daß man mit ihm disputire. Die Uebrigen lasse man reden, was sie wollen, denn desipere est juris gentium, und man bedenke, was Voltaire sagt: La paix vaut encore mieux que la vérité, und daß ein arabischer Spruch ist: „Am Baume des Schweigens hängt seine Frucht, der Friede."

Anhang.

Ueber den Werth der Logik und über die Seltenheit der Urtheilskraft.

Ich halte dafür, daß die Logik bloß ein theoretisches Interesse hat, um das Wesen, das gesetzmässige Verfahren der Vernunft kennen zu lernen, daß sie also bloß Analytik seyn soll und nicht Dialektik. Praktischen Nutzen, um richtiger zu denken, um die Wahrheit zu finden, hat sie gar keinen, und selbst zum Disputiren wird die Kenntniß der Dialektik schwerlich helfen können, und ein tüchtiger Mutterwitz, durch fleissige Uebung geschmeidig gemacht, wird Den, der alle dialektische Regeln erlernt hat, immer schlagen. Wer sich zum Disputiren geschickt machen wollte, würde es viel besser erreichen durch fleissiges Lesen der Platonischen Gespräche, deren viele die vortrefflichsten Beispiele dialektischer Gewandtheit geben, besonders wo Sokrates den Sophisten Schlingen legt und solche nachher zuzieht; — viel besser, als durch das Studium der dialektischen Schriften des Aristoteles; denn die Regeln dieser liegen vom einzelnen gegebenen Fall immer viel zu weit ab, als daß man sie anwenden könnte; und um sie herbeizuholen und dem Fall anzupassen ist keine Zeit.

Die Logik kann nur auf die formale Wahrheit, nicht auf die materiale führen. Sie setzt das Vorhandenseyn der Begriffe voraus und lehrt nur, wie man regelrecht damit zu operiren habe: sie bleibt dabei immer auf dem Gebiet der Begriffe. Ob es aber in rerum natura Dinge gebe, die diesen Begriffen entsprechen, ob die Begriffe sich auf wirkliche Dinge beziehen, oder

bloß willkürlich ersonnen sind, das geht sie nichts an: darum kann auch bei dem schärfsten und regelrechtesten Denken oft gar kein wahrhafter Gehalt seyn, und es sich um lauter Schimären drehen. So die Scholastik, so viele höchst subtile Räsonnements bei willkürlichen Voraussetzungen, besonders in der Philosophie.

Urtheile aus Urtheilen ableiten ist Alles, was die Logik lehrt und was die Vernunft allein und abgesondert durch sich selbst vermag. Um aber dieses regelrecht und ohne Fehler zu thun, bedarf sie keiner Wissenschaft der Regeln ihres Verfahrens, sondern sie verfährt ganz von selbst regelrecht, sobald sie sich selbst überlassen bleibt. Es wäre eigentlich ganz entsetzlich zu denken, daß die Logik praktischen Nutzen hätte und man durch sie zum richtigen Denken angewiesen würde. Denn da müßte man annehmen, daß Der, welcher noch nicht Logik gelernt hätte, in Gefahr sei, Widersprüche zu denken, oder anzunehmen, daß zwischen zwei kontradiktorischen Gegensätzen noch ein Drittes möglich sei, oder Schlüsse gelten zu lassen, wie:

Alle Gänse haben zwei Beine,
Cajus hat zwei Beine,
Cajus ist eine Gans.

Und erst aus der Logik erführe er, daß man so nicht denken und so nicht schließen darf. Da wäre freilich die Logik sehr nützlich, aber das Menschengeschlecht übel daran. Dem ist natürlich nicht so. Es ist daher unpassend, wenn man Logik sagt, wo man gesunde Vernunft meynt: man liest bisweilen das Lob von Schriftstellern: „es ist viel Logik in dem Werk“, statt: „es enthält richtige Urtheile und Schlüsse“, oder man hört: „er sollte erst Logik studiren“ statt: „er soll seine Vernunft gebrauchen und denken, ehe er schreibt“.

Der gesunde Mensch ist gar nicht in Gefahr, falsch zu schliessen, aber gar sehr, falsch zu urtheilen. Falsche Urtheile giebt es in Menge, hingegen falsche Schlüsse, im Ernste gemacht, sind sehr selten, können bloß aus Uebereilung entspringen und werden berichtigt, sobald man sich irgend besinnt. Gesunde Vernunft ist so allgemein, wie richtige scharfe Urtheilskraft selten. Aber die Logik giebt bloß Anweisung, wie man zu schliessen, d. h. wie man mit bereits fertigen Urtheilen zu verfahren, nicht

wie man die Urtheile ursprünglich zu schaffen hat. Denn dieser Ursprung liegt in der anschaulichen Erkenntniß, die außer dem Gebiete der Logik liegt. Die Urtheilskraft ist es, die die anschauliche Erkenntniß in die abstrakte überträgt, und dafür hat die Logik keine Regel zu geben. Im Schliessen wird Niemand fehlen; denn es besteht bloß darin, daß wenn ihm die drei Termini gegeben sind, er ihr Verhältniß richtig erkennt: darin fehlt kein Mensch. Aber die Schwierigkeit und die Gefahr zu fehlen liegt im Aufstellen der Prämissen, nicht im Ziehen der Konklusion daraus; dieses erfolgt nothwendig und von selbst. Die Prämissen finden, das ist das Schwere, und da verläßt uns die Logik. Erstens, die propositio major zu finden, ist Sache der reflektirenden Urtheilskraft, z. B. zu sagen: Alle Thiere mit Lungen haben Stimme. Zweitens, den terminus medius zu finden, ist Sache der subsumirenden Urtheilskraft, nämlich die Beziehung zu finden, durch welche das in Frage stehende Subjekt unter die Regel zu stehen kommt, also zu sagen: „Die Frösche sind Thiere mit Lungen". — Sind solche Urtheile vorhanden und richtig, so ist das Ziehen der Konklusion Kinderspiel, und auf dieses beziehen sich die Regeln der Logik. Die Richtigkeit der Urtheile überläßt sie der Urtheilskraft, und darin liegt allein alle Schwierigkeit. Also für falsche Schlüsse ist keine Gefahr, aber für falsche Urtheile, wie die Erfahrung bestätigt.

Nicht nur die Stärke der reflektirenden Urtheilskraft, der wir alle grossen Entdeckungen und wichtigen Wahrheiten verdanken*), erscheint nur als Ausnahme in Einzelnen, kommt dem Menschen, wie er in der Regel ist, gar nicht zu; sondern selbst die bloß subsumirende Urtheilskraft, der die Regel, der Begriff,

*) Nur durch die Kraft der reflektirenden Urtheilskraft wird aus der Menge der Gegenstände in der Natur, aus dem Haufen der Thatsachen, aus der Komplikation der einzelnen Fälle das in ihnen allen Gemeinsame, die Regel, das Naturgesetz, die in allen Fällen sich äussernde Naturkraft erkannt.

das Abstrakte gegeben wird, und der zugleich die Anschauung die Fälle in Menge darbietet, und der nun bloß obliegt zu sehen, ob diese Fälle unter die Regel gehören, — selbst diese subsumirende Urtheilskraft ist kaum dem gewöhnlichen Menschen zuzuerkennen; wenigstens ist sie bei den Meisten höchst schwach. Denn wir sehen ja ihr Urtheil, selbst da, wo nicht, wie meistens, ihr Interesse es gänzlich besticht, bloß durch Autorität geleitet: sie treten in die Fußstapfen Anderer, sagen nach was sie von Andern sagen hören, geben ihren Beifall, ihren Tadel durchaus nur nach fremdem Beispiel. Wird geklatscht, so klatschen sie mit; wird gepfiffen, so pfeifen sie auch. Sehn sie, daß Einem nachgelaufen wird, so fragen sie weiter nicht warum, sondern laufen mit nach; sehen sie Einen verlassen, so hüten sie sich zu ihm zu treten. Vielleicht kommt im Leben der allermeisten Menschen gar kein Fall vor, von dem sich sagen liesse, sie hätten einmal bloß nach Gebrauch ihrer eigenen Urtheilskraft sich bestimmt und entschieden. Sie sind wirklich den Schaafen ähnlich, die dem Leithammel nachgehen: ist der über eine Hecke oder Graben gesprungen, so springen sie alle darüber; ist er aber umgekehrt, so kehren sie alle um. Wenn Das nicht so wäre, wie wäre es dann zu begreifen, daß jede neue, von ihrem eigenen Glanze erhellte und mit ewiger Kraft ausgerüstete Wahrheit trotzdem allen jedesmal einen so kräftigen Widerstand erleiden müsste vom alten hergebrachten Irrthum? — Studiren Sie die Geschichte der Wissenschaften, da werden Sie sehen, wie jede neue, wichtige Wahrheit einen Riesenkampf zu bestehen hatte bei ihrem Auftreten. Erstlich findet sie ganz taube Ohren, wird gar nicht beachtet; dann wird ihr im Triumph das Idol des alten Irrthums entgegengehalten, daß sie davor versteinern soll, wie vor dem Gorgonenhaupt. Weil sie Das nicht thut, so erhebt sich nun das allgemeine Geschrei wider sie; sie wird geleugnet und verdammt. Wie kommt sie dennoch zuletzt durch? — Dadurch, daß im Fortgang der Zeit einzelne mit Urtheilskraft begabte Männer sie dem Haufen zum Trotz anerkennen, selbst sich anderweitig Autorität erwerben, und nun endlich ihr Urtheil, ihre Autorität die Menge bestimmt. Das geht aber sehr langsam, und gewöhnlich kommt es dahin erst dann, wann der Urheber sein Märtyrerthum vollendet hat und von seinem sauren Tagewerk ruht. Wollen Sie Beispiele, rufen

Sie sich die Geschichte von Kopernikus, Galilei zurück, lesen Sie die Geschichte der Entdeckung des Blutumlaufs von Harvey und der Anerkennung derselben 30 Jahre nachher. Die ganze Litteraргeschichte zeigt ja überall dasselbe und zeigt, wie viel Urtheilskraft der gewöhnliche Mensch hat. Oder wollen Sie ein ganz frisches Beispiel, dessen allmäligen Fortgang und Entwickelung Sie wohl hoffentlich Alle noch erleben werden, da Sie noch viel Zeit vor sich haben: Es ist die Göthische Farbenlehre. In ihr hat der größte Mann, den Teutschland durch alle Jahrhunderte hervorgebracht, in ihr hat Göthe den alten Irrthum der Newtonischen Farbentheorie auf das Klarste, Bündigste, Faßlichste widerlegt. Sein Buch liegt seit 10 Jahren da*): ich, und seitdem noch einige Wenige haben dessen Wahrheit anerkannt und öffentlich bezeugt. Die übrige gelehrte Welt hat einmüthig jener Lehre den Stab gebrochen und hält fest am alten Newtonischen Credo. — Durch ihr Benehmen in dieser Sache bereitet sie der Nachwelt herrliche Anekdoten. — So wenig Urtheilskraft ist wesentlich Eigenthum des Menschen als solchen.

(Die vorlautesten Schreier sind die Leithammel. Darum können litterarische Zeitungen bestehen, wo die Leute von Ungenannten und Unbekannten, die unverschämt genug sind, sich unberufen zu Richtern aufzuwerfen, und feige genug, nicht anonym geschriebene Bücher anonym anzugreifen, sich vorurtheilen lassen, was sie nachurtheilen sollen: und so kommt es, daß die Kränze des Ruhms bei der Mitwelt die Journalisten vertheilen, nämlich Kränze, die etwan so lange grün bleiben, als der Jahrgang des Journals cirkulirt. Aber die immergrünen Kränze, die nicht mit Schaumgold, wie die Weihnachtsbäume geziert sind, sondern mit ächtem Golde, und die unversehrt ein Jahrhundert nach dem andern kommen sehen und nicht verwelken: diese Kränze werden nicht von Journalisten ausgetheilt.)

Wenn nun aber der Mangel an Urtheilskraft meistens durch die Krücke fremder Autorität ersetzt wird; so hat jene außerdem noch einen positiven Feind im Innern, am eigenen Willen, an der Neigung. Immer ist der Wille der heimliche Gegner des Intellekts: daher heißt reiner Verstand, reine Vernunft, ein

*) Schopenhauer schrieb dies 1821. Der Herausg.

solcher, der frei ist von allem Einfluß des Willens, d. i. der Neigung, und daher bloß seinen eigenen Gesetzen folgt.

Dieserwegen nun will ich Ihnen zuförderst eine Regel geben, wie Sie es zu machen haben, wenn Sie Einen von einer Wahrheit überzeugen wollen, die in geradem Widerspruch steht mit einem Irrthum, den er lebhaft festhält, und folglich mit seinem Interesse. Dieses ist entweder material, d. h. der Inhalt des Irrthums ist sein Vortheil, z. B. wenn er viele Leibeigene hat und Sie wollen ihm die Barbarei der Leibeigenschaft demonstriren; oder bloß formal, d. h. er haftet an der irrigen Meinung bloß, weil er einmal diese Meinung angenommen, und Keiner sich gern seine Meinung als falsch beweisen läßt. Für solche Fälle nun ist die Regel leicht und natürlich, wird aber doch nicht beobachtet. Es ist diese: Man soll die Prämissen vorhergehen und die Konklusion folgen lassen. Meistens verfährt man gerade umgekehrt. Aus Eifer, Hastigkeit und Rechthaberei schreien wir die Konklusion laut und gellend Dem entgegen, der am entgegengesetzten Irrthum haftet. Hiedurch wird er nun gleich kopfscheu und stemmt nun seinen Willen gegen alle Gründe und Prämissen, die wir nachher beibringen, und von denen er nun schon weiß, zu welcher ihm verhassten Konklusion sie führen sollen. Damit ist denn Alles verdorben. Unserer Regel aber zufolge sollen wir, statt dessen, die Konklusion ganz in petto behalten, sie zudecken und bloß die Prämissen geben, diese aber vollständig, deutlich, allseitig. Die Konklusion aber spreche man gar nicht aus, sondern überlasse dem zu Ueberzeugenden selbst, sie zu ziehn. Er wird dies nun nachher heimlich für sich thun, und desto aufrichtiger. Er giebt sodann leichter der Wahrheit Eingang, weil er nicht die Beschämung hat, überzeugt worden zu seyn, sondern den Stolz, sich selbst überzeugt zu haben. So leise muß die Wahrheit unter den Menschen auftreten. Ja noch mehr, in hohen und gefährlichen Fällen, wo es nämlich gefährlich ist, einem sanktionirten Irrthum zu widersprechen, ist es nicht genug, die Konklusion nicht auszusprechen und sie zuzudecken, sondern man kann auch noch, nachdem man die Prämissen völlig gegeben, eine ganz falsche Konklusion ziehen, gerade die, welche dem sanktionirten Irrthum gemäß ist.

Antony: Yes, Brutus says he was ambitious,
And Brutus is an honorable man.

So handgreiflich der Betrug ist, wird er doch nicht sogleich bemerkt, eben weil die Leute so fest von dem Irrthum eingenommen sind. Erst allmälig ziehn sie selbst die richtige Konklusion; denn der Grund des Erkennens zieht, wie jeder Grund, seine Folge nothwendig nach sich, und die Wahrheit kommt an den Tag. (So hat es Kant gemacht.) Solche Schleichwege muß auf dieser Welt die Wahrheit gehen. *)

---

*) Die hier gegebene Regel, die Prämissen vorangehen, die Konklusion aber folgen zu lassen, giebt Schopenhauer auch in der „Welt als Wille und Vorstellung" in dem Capitel zur Rhetorik (Bd. II, Cap. 11). Der Herausgeber.

2. Ueber das Interessante.

An den Werken der Dichtkunst, namentlich der epischen und dramatischen, findet eine Eigenschaft Raum, welche von der Schönheit verschieden ist: das Interessante. — Die Schönheit besteht darin, daß das Kunstwerk die Ideen der Welt überhaupt, die Dichtkunst besonders die Ideen des Menschen deutlich wiedergiebt und dadurch auch den Hörer zur Erkenntniß der Ideen hinleitet. Die Mittel der Dichtkunst zu diesem Zwecke sind Aufstellung bedeutender Karaktere und Erfindung von Begebenheiten zur Herbeiführung bedeutsamer Situationen, durch welche jene Karaktere eben veranlaßt werden, ihre Eigenthümlichkeiten zu entfalten, ihr Inneres aufzuschließen; so daß durch solche Darstellung die vielseitige Idee der Menschheit deutlicher und vollständiger erkannt wird. Schönheit überhaupt aber ist die unzertrennliche Eigenschaft der erkennbar gewordenen Idee, oder schön ist Alles, worin eine Idee erkannt wird; denn schön seyn heißt eben eine Idee deutlich aussprechen.

Wir sehn, daß die Schönheit immer Sache des Erkennens ist und bloß an das Subjekt der Erkenntniß sich wendet, nicht an den Willen. Wir wissen sogar, daß die Auffassung des Schönen, im Subjekt, ein gänzliches Schweigen des Willens voraussetzt. Hingegen interessant nennen wir ein Drama oder eine erzählende Dichtung dann, wann die dargestellten Begebenheiten und Handlungen uns einen Antheil abnöthigen, dem-

jenigen ganz ähnlich, welchen wir bei wirklichen Begebenheiten, darin unsre eigene Person mit verflochten ist, empfinden. Das Schicksal der dargestellten Personen wird dann in eben der Art, wie unser eigenes, empfunden: wir erwarten mit Anspannung die Entwickelung der Begebenheiten, verfolgen mit Begierde ihren Fortgang, empfinden wirkliches Herzklopfen beim Herannahen der Gefahr, unser Puls stockt, wann solche den höchsten Grad erreicht hat, und klopft wieder schneller, wann der Held plötzlich gerettet wird; wir können das Buch nicht weglegen, ehe wir zum Ende gekommen, wachen auf diese Art tief in die Nacht, aus Antheil an den Besorgnissen unsers Helden, wie wohl sonst durch unsere eigenen Sorgen. Ja, wir würden, statt Erholung und Genuß, bei solchen Darstellungen alle die Pein empfinden, die uns das wirkliche Leben oft auferlegt, oder wenigstens die, welche in einem beängstigenden Traum uns verfolgt, wenn nicht, beim Lesen oder beim Schauen im Theater, der feste Boden der Wirklichkeit uns immer zur Hand wäre und wir, sobald ein zu heftiges Leiden uns affizirt, auf ihn uns rettend die Täuschung jeden Augenblick unterbrechen und dann wieder beliebig uns ihr von Neuem hingeben könnten, ohne jenes mit so gewaltsamem Uebergang zu vollbringen, wie wenn wir vor den Schreckgestalten eines schweren Traumes uns endlich nur durch das Erwachen retten.

Es ist offenbar, daß, was von einer Dichtung dieser Art in Bewegung gesetzt wird, unser Wille ist und nicht bloß die reine Erkenntniß. Das Wort „interessant" bedeutet eben daher überhaupt Das, was dem individuellen Willen Antheil abgewinnt, quod nostra interest. Hier scheidet sich deutlich das Schöne vom Interessanten: Jenes ist die Sache der Erkenntniß und zwar der allerreinsten; Dieses wirkt auf den Willen. Sodann besteht das Schöne im Auffassen der Ideen, welche Erkenntniß den Satz vom Grunde verlassen hat: hingegen das Interessante entsteht immer aus dem Gange der Begebenheiten, d. h. aus Verflechtungen, welche nur durch den Satz vom Grunde in seinen verschiedenen Gestalten möglich sind.

Die wesentliche Verschiedenheit zwischen dem Interessanten und dem Schönen ist nun deutlich. Als eigentlichen Zweck jeder Kunst, mithin auch der Dichtkunst, haben wir das Schöne er-

kannt. Es frägt sich also nur, ob das Interessante etwan ein zweiter Zweck der Dichtkunst ist, oder ob Mittel zur Darstellung des Schönen, oder ob durch dieses als wesentliches Accidens herbeigeführt, oder ob wenigstens mit diesem Hauptzweck vereinbar, oder endlich ob ihm entgegen und störend.

Zuvörderst: Das Interessante findet sich allein bei Werken der Dichtkunst ein, nicht bei denen der bildenden Künste, der Musik und Architektur. Bei diesen läßt es sich nicht einmal denken: es sei denn als etwas ganz Individuelles für Einen oder einige Beschauer, wie wenn das Bild Porträtt einer geliebten oder gehaßten Person wäre, das Gebäude mein Wohnhaus oder mein Gefängniß, die Musik mein Hochzeitstanz oder der Marsch, mit dem ich zu Felde zog. Ein Interessantes dieser Art ist offenbar dem Wesen und Zweck der Kunst völlig fremd, ja störend, sofern es ganz von der reinen Kunstbeschauung ableitet. Es möchte sich finden, daß dieses in geringerm Grade von allem Interessanten gilt.

Weil das Interessante nur dadurch entsteht, daß unser Antheil an der poetischen Darstellung gleich dem an einem Wirklichen wird; so ist es offenbar dadurch bedingt, daß die Darstellung für den Augenblick täuscht; und dieses kann sie nur durch ihre Wahrheit. Wahrheit aber gehört zur Kunstvollendung. Das Bild, die Dichtung soll wahr seyn, wie die Natur selbst; zugleich aber auch durch Hervorhebung des Wesentlichen und Karakteristischen, durch Zusammendrängung aller wesentlichen Aeusserungen des Darzustellenden und durch Aussonderung alles Unwesentlichen und Zufälligen die Ideen desselben rein hervortreten lassen und dadurch zur idealen Wahrheit werden, die sich über die Natur erhebt.

Mittelst der Wahrheit also hängt das Interessante zusammen mit dem Schönen, indem die Wahrheit die Täuschung herbeiführt. Aber das Ideale der Wahrheit könnte schon der Täuschung Eintrag thun, indem Solches einen durchgängigen Unterschied zwischen Dichtung und Wirklichkeit herbeiführt. Weil aber auch das Wirkliche mit dem Idealen möglicherweise zusammentreffen kann, so hebt dieser Unterschied nicht geradezu nothwendig alle Täuschung auf. Bei den bildenden Künsten liegt im Umfang der Mittel der Kunst eine Grenze, welche die Täu-

schung ausschließt: nämlich die Skulptur giebt blosse Form ohne Farbe, ohne Augen und ohne Bewegung; die Malerei blosse Ansicht von einem Punkte aus, eingeschlossen durch scharfe Gränzen, die das Bild von der ringsum hart anliegenden Wirklichkeit trennen: daher hier die Täuschung und dadurch der Antheil gleich dem an einem Wirklichen oder das Interessante ausgeschlossen, hiedurch wieder der Wille sofort aus dem Spiele gesetzt und das Objekt allein der reinen antheilslosen Betrachtung überliefert wird. Nun ist es höchst merkwürdig, daß eine Afterart der bildenden Künste diese Gränzen überspringt, die Täuschung des Wirklichen und damit das Interessante herbeiführt, sofort aber die Wirkung der ächten Künste verwirkt und nicht mehr als Mittel zur Darstellung des Schönen, d. h. zur Mittheilung der Erkenntniß der Ideen brauchbar ist. Es ist die Kunst der Wachsfiguren. Und hiemit möchte wohl die Gränze bezeichnet seyn, welche sie ausschließt vom Gebiet der schönen Künste. Sie täuscht, wenn meisterhaft ausgeführt, vollkommen, eben dadurch aber stehn wir ihrem Werke gleich einem wirklichen Menschen gegenüber, der als solcher schon vorläufig ein Objekt für den Willen, d. h. interessant ist, also den Willen erweckt und dadurch das reine Erkennen aufhebt: wir treten vor die Wachsfigur mit der Scheu und Behutsamkeit, wie vor einen wirklichen Menschen, unser Wille ist aufgeregt und erwartet, ob er lieben oder hassen, fliehen oder angreifen soll, erwartet eine Handlung. Weil die Figur dann aber doch leblos ist, so bringt sie den Eindruck einer Leiche hervor und macht so einen mißfälligen Eindruck. Hier ist das Interessante vollkommen erreicht, und doch gar kein Kunstwerk geliefert: also ist das Interessante an sich gar nicht Kunstzweck.

Dies geht auch daraus hervor, daß selbst in der Poesie bloß die dramatische und die erzählende Gattung des Interessanten fähig sind: wäre es neben dem Schönen Zweck der Kunst; so stände die lyrische Poesie schon an sich dadurch um die Hälfte tiefer, als jene beiden andern Gattungen.

Jetzt zur zweiten Frage. Nämlich: Wäre das Interessante ein Mittel zur Erreichung des Schönen, so müßte jede interessante Dichtung auch schön seyn. Das ist aber keineswegs. Oft fesselt uns ein Drama oder Roman durch das Interessante und ist dabei so leer an allem Schönen, daß wir uns hinterher schämen,

dabei geweilt zu haben. Dies ist der Fall bei manchem Drama, welches durchaus kein reines Bild vom Wesen der Menschheit und des Lebens giebt, Karaktere zeigt, die ganz flach geschildert oder gar verzeichnet und eigentlich Monstrositäten sind, dem Wesen der Natur entgegen: aber der Lauf der Begebenheiten, die Verflechtungen der Handlung sind so intrikat, der Held ist unserm Herzen durch seine Lage so empfohlen, daß wir uns nicht zufrieden geben können, bis wir das Gewirre entwickelt und den Helden in Sicherheit wissen; der Gang der Handlung ist dabei so klüglich beherrscht und gelenkt, daß wir stets auf die weitere Entwickelung gespannt werden und sie doch keineswegs errathen können, so daß zwischen Anspannung und Ueberraschung unser Antheil stets lebhaft bleibt und wir sehr kurzweilig unterhalten, den Lauf der Zeit nicht spüren. Dieser Art sind die meisten Stücke von Kotzebue. Für den großen Haufen ist Dies das Rechte: denn er sucht Unterhaltung, Zeitvertreib, nicht Erkenntniß, und das Schöne ist Sache der Erkenntniß, daher die Empfänglichkeit dafür so verschieden ist, wie die intellektuellen Fähigkeiten. Für die innere Wahrheit des Dargestellten, ob es dem Wesen der Menschheit entspricht oder ihm entgegen ist, hat der große Haufe keinen Sinn. Das Flache ist ihm zugänglich, die Tiefen des menschlichen Wesens schließt man vergeblich vor ihm auf.

Auch ist zu bemerken, daß Darstellungen, deren Werth im Interessanten liegt, bei der Wiederholung verlieren, weil sie dann die Begierde auf den weitern Erfolg, der nun schon bekannt ist, nicht mehr erregen können. Die öftere Wiederholung macht sie dem Zuschauer schaal und langweilig. Dagegen gewinnen Werke, deren Werth im Schönen liegt, durch die öftere Wiederholung, weil sie mehr und mehr verstanden werden.

Jenen dramatischen Darstellungen parallel gehen die meisten erzählenden, die Geschöpfe der Phantasie jener Männer, welche zu Venedig und Neapel den Hut auf die Strasse legen und dastehn, bis ein Auditorium sich gesammelt hat, dann eine Erzählung anspinnen, deren Interessantes die Zuhörer so fesselt, daß, wenn die Katastrophe herannaht, der Erzähler den Hut nimmt und bei den festgebannten Theilnehmern seinen Lohn einsammeln kann, ohne zu fürchten, daß sie jetzt davonschleichen: dieselben

Männer treiben in Deutschland ihr Gewerbe weniger unmittelbar, sondern durch die Vermittelung der Verleger, Leipziger Messen und Bücherverleiher, wofür sie denn auch nicht in so zerlumpten Röcken umhergehen, als ihre Kollegen in Welschland, und die Kinder ihrer Phantasie unter dem Titel von Romanen, Novellen, Erzählungen, romantischen Dichtungen, Mährchen u. s. w. dem Publiko darbieten, welches hinter dem Ofen und im Schlafrock mit mehr Bequemlichkeit, aber auch mit mehr Geduld, sich zum Genuß des Interessanten anschicken mag. Wie sehr dergleichen Produktionen meistens von allem ästhetischen Werth entblößt sind, ist bekannt, und doch ist vielen die Eigenschaft des Interessanten durchaus nicht abzusprechen: wie könnten sie auch sonst so viele Theilnahme finden?

Wir sehn also, daß das Interessante nicht nothwendig das Schöne herbeiführt, — welches die zweite Frage war. Aber auch umgekehrt führt das Schöne nicht nothwendig das Interessante herbei. Bedeutende Karaktere können dargestellt, die Tiefen der menschlichen Natur an ihnen aufgeschlossen und das Alles an außerordentlichen Handlungen und Leiden sichtbar gemacht seyn, so daß das Wesen der Welt und des Menschen in den kräftigsten und deutlichsten Zügen uns aus dem Bilde entgegentritt, ohne daß durch das beständige Fortschreiten der Handlung, durch die Verwicklung und unerwartete Lösung der Umstände eigentlich unser Interesse am Lauf der Begebenheiten in hohem Grade erregt sei. Die unsterblichen Meisterwerke Shakespeare's haben wenig Interessantes, die Handlung schreitet nicht in gerader Linie vorwärts, sie zögert, wie im ganzen Hamlet, sie dehnt sich seitwärts in die Breite aus, wie im Kaufmann von Venedig, während die Länge die Dimension des Interessanten ist; die Scenen hängen nur locker zusammen, wie im Heinrich IV. Daher wirken Shakespeare's Dramen nicht merklich auf den grossen Haufen.

Die Forderungen des Aristoteles und ganz besonders die der Einheit der Handlung sind auf das Interessante abgesehen, nicht auf das Schöne. Ueberhaupt sind diese Forderungen dem Satze vom Grunde gemäß abgefaßt; wir aber wissen, daß die Idee und folglich das Schöne eben nur für diejenige Erkenntniß da ist, welche sich von der Herrschaft des Satzes vom Grunde

losgerissen hat. Auch dieses eben scheidet das Interessante vom Schönen, da Jenes offenbar der Betrachtungsweise angehört, die dem Satz vom Grunde folgt, das Schöne hingegen dem Inhalt dieses Satzes stets fremd ist. — Die beste und treffendeste Widerlegung der Einheiten des Aristoteles ist die von Manzoni in der Vorrede zu seinen Trauerspielen.

Was von Shakespeare's, das Selbe gilt auch von Göthe's dramatischen Werken: selbst Egmont wirkt nicht auf die Menge, weil fast keine Verwickelung und Entwickelung da ist: nun gar der Tasso und die Iphigenia! — Daß die griechischen Tragiker nicht die Absicht hatten, durch das Interessante auf die Zuschauer zu wirken, ist offenbar daraus, daß sie zum Stoff ihrer Meisterwerke fast immer allgemein bekannte und schon öfter dramatisch behandelte Begebenheiten nahmen: hieraus sehn wir auch, wie empfänglich das griechische Volk für das Schöne war, da es zur Würze des Genusses derselben nicht des Interesses unerwarteter Begebenheiten und einer neuen Geschichte bedurfte.

Auch die erzählenden Meisterwerke haben selten die Eigenschaft des Interessanten: Vater Homer legt uns das ganze Wesen der Welt und des Menschen offen, aber er ist nicht bemüht, unsere Theilnahme durch die Verflechtung der Begebenheiten zu reizen, noch durch unerwartete Verwickelungen uns zu überraschen: sein Schritt ist zögernd, er weilt bei jeder Scene und legt uns mit Gelassenheit ein Bild nach dem andern vor, es sorgsam ausmalend: indem wir ihn lesen, regt sich in uns keine leidenschaftliche Theilnahme, wir verhalten uns rein erkennend, unsern Willen regt er nicht auf, sondern singt ihn zur Ruhe: es kostet uns keine Ueberwindung, die Lektüre abzubrechen, denn wir sind nicht im Zustande der Anspannung. Dasselbe gilt noch mehr vom Dante, der sogar eigentlich kein Epos, sondern nur ein beschreibendes Gedicht geliefert hat. Dasselbe sehn wir sogar an den vier unsterblichen Romanen, am Don Quixote, am Tristram Shandy, an der neuen Heloise und am Wilhelm Meister. Unser Interesse zu erregen ist keineswegs der Hauptzweck: im Tristram Shandy ist sogar am Ende des Buches der Held erst acht Jahre alt.

Andererseits dürfen wir nicht behaupten, daß das Interessante nie in Meisterwerken anzutreffen sei. Wir finden es in

Schiller's Dramen schon in merklichem Grade, daher sie auch die Menge ansprechen: der König Oedipus des Sophokles hat es auch: unter den erzählenden Meisterwerken hat es der Roland des Ariosto: ja, als ein Beispiel des Interessanten im höchsten Grade, wo es mit dem Schönen zusammengeht, haben wir einen vortrefflichen Roman von Walter Scott, The tales of my Landlord, 2. series. Es ist das interessanteste Dichterwerk, das ich kenne, und an ihm kann man am Deutlichsten alle vorhin im Allgemeinen angegebenen Wirkungen des Interessanten wahrnehmen; zugleich aber ist dieser Roman durchweg sehr schön, zeigt uns die mannichfaltigsten Bilder des Lebens, mit frappanter Wahrheit gezeichnet, und stellt höchst verschiedene Karaktere mit großer Richtigkeit und Treue auf.

Vereinbar mit dem Schönen ist also das Interessante allerdings, — und Dies war die dritte Frage: jedoch möchte wohl der schwächere Grad der Beimischung des Interessanten dem Schönen am Dienlichsten befunden werden, und das Schöne ist ja und bleibt der Zweck der Kunst. Das Schöne steht dem Interessanten in doppelter Hinsicht entgegen, erstlich sofern das Schöne in der Erkenntniß der Idee liegt, welche Erkenntniß ihr Objekt ganz heraushebt aus den Formen, die der Satz vom Grund ausspricht; hingegen liegt das Interessante hauptsächlich in den Begebenheiten, und die Verflechtungen dieser entstehn eben am Leitfaden des Satzes vom Grunde. Zweitens wirkt das Interessante durch Aufregung unsers Willens; hingegen das Schöne ist bloß da für die reine und willenlose Erkenntniß. Dennoch ist bei dramatischen und erzählenden Werken eine Beimischung des Interessanten nothwendig, wie flüchtige, bloß gasartige Substanzen einer materiellen Basis bedürfen, um aufbewahrt und mitgetheilt zu werden; theils weil es schon von selbst aus den Begebenheiten hervorgeht, welche erfunden werden müssen, um die Karaktere in Aktion zu setzen; theils weil das Gemüth ermüden würde, mit ganz antheilslosem Erkennen von Scene zu Scene, von einem bedeutsamen Bilde zu einem neuen überzugehen, wenn es nicht durch einen verborgenen Faden dahin gezogen würde: dieser eben ist das Interessante: es ist der Antheil, den uns die Begebenheit als solche abnöthigt, und welcher als Bindemittel der Aufmerksamkeit das Gemüth lenksam macht, dem

Dichter zu allen Theilen seiner Darstellung zu folgen. Wenn das Interessante eben hinreicht, Dieses zu leisten, so ist ihm vollkommen Genüge geschehen: denn es soll zur Verbindung der Bilder, durch welche der Dichter uns die Idee zur Erkenntniß bringen will, nur so dienen, wie eine Schnur, auf welche Perlen gereiht sind, sie zusammenhält und zum Ganzen einer Perlenschnur macht. Aber das Interessante wird dem Schönen nachtheilig, sobald es dieses Maaß überschreitet: dies ist der Fall, wenn es uns zu so lebhaftem Antheil hinreißt, daß wir bei jeder ausführlichen Schilderung, die der erzählende Dichter von einzelnen Gegenständen macht, oder bei jeder längern Betrachtung, die der dramatische Dichter seine Personen anstellen läßt, ungeduldig werden, den Dichter anspornen möchten, um nur rascher die Entwickelung der Begebenheiten zu verfolgen. Denn in epischen und dramatischen Werken, wo das Schöne und das Interessante gleich sehr vorhanden sind, ist das Interessante der Feder in der Uhr zu vergleichen, welche das Ganze in Bewegung setzt, aber, wenn sie ungehindert wirkte, das ganze Werk in wenig Minuten abrollen würde: hingegen das Schöne, indem es uns bei der ausführlichen Betrachtung und Schilderung jedes Gegenstandes festhält, ist hier, was in der Uhr die Trommel, welche die Entwickelung der Feder hemmt.

Das Interessante ist der Leib des Gedichts, das Schöne die Seele.

In epischen und dramatischen Dichtungen ist das Interessante, als nothwendige Eigenschaft der Handlung, die Materie, das Schöne die Form: diese bedarf jener, um sichtbar zu werden.*)

---

*) Dieser letzte Satz ist 1840 hinzugeschrieben. Auch befindet sich zum Schluß am Rande des Manuscripts die Bemerkung: „Hieran ließe sich schließen, was M. S. B. 19, p. 8 über die Langweiligkeit steht.“ Dieses Citat verweist auf eine zu Dresden 1818 auf der 8ten Seite des 19ten Bogens der „Manuscripte“ geschriebene Stelle, welche Stelle ich in den hinterlassenen Manuscripten nachgesucht, aber bereits von Schopenhauer durchstrichen gefunden habe. Schopenhauer hat dieselbe nämlich schon für die Parerga benutzt, wo sie sich (Bd. II, Cap. 23, S. 434 der 1. Aufl., S. 555 der 2. Aufl.) befindet. Sie handelt von der Langweiligkeit der Schriften und unterscheidet eine objektive und eine subjektive Langweiligkeit. „Die objektive ent-

springt allemal aus dem hier in Rede stehenden Mangel, also daraus, daß der Autor gar keine vollkommen deutliche Gedanken, oder Erkenntnisse, mitzutheilen hat. Denn wer solche hat, arbeitet auf seinen Zweck, die Mittheilung derselben, in gerader Linie hin, liefert daher überall deutlich ausgeprägte Begriffe und ist sonach weder weitschweifig, noch nichtssagend, noch konfus, folglich nicht langweilig. Selbst wenn sein Grundgedanke ein Irrthum wäre; so ist er, in solchem Fall, doch deutlich gedacht und wohl überlegt, also wenigstens formell richtig, wodurch die Schrift immer noch einigen Werth behält. Hingegen ist, aus denselben Gründen, eine objektiv langweilige Schrift allemal auch sonst werthlos. — Die subjektive Langweiligkeit hingegen ist eine bloß relative: sie hat ihren Grund im Mangel an Interesse für den Gegenstand, beim Leser; dieser aber in irgend einer Beschränktheit desselben. Subjektiv langweilig kann daher auch das Vortrefflichste seyn, nämlich Diesem oder Jenem; wie umgekehrt auch das Schlechteste Diesem oder Jenem subjektiv kurzweilig seyn kann; weil der Gegenstand, oder der Schreiber, ihn interessirt."

Faßt man, wie hier Schopenhauer thut, das Langweilige als das Gegentheil des Interessanten, so scheint sich aus der Unterscheidung eines zweifachen Langweiligen auch die eines zweifachen Interessanten, nämlich eines subjektiv und eines objektiv Interessanten, zu ergeben. Der Herausgeber.

3. Materialien zu einer Abhandlung über den argen Unfug, der in jetziger Zeit mit der deutschen Sprache getrieben wird. *)

A. Allgemeine Bemerkungen.

Eine fixe Idee hat sich aller deutschen Schriftsteller und Schreiber jeder Art, vielleicht mit wenigen, mir nicht bekannten Ausnahmen, bemächtigt: sie wollen die deutsche Sprache zusammenziehn, sie kompakter, konciser machen. Zu diesem Ende ist ihr oberster Grundsatz, überall das kürzere Wort dem gehörigen oder passenden vorzuziehen. Er wird bald auf Kosten der Grammatik, bald auf Kosten des Sinnes, endlich und wenigstens auf Kosten des Wohlklangs durchgesetzt, und zwar so, daß sie sich Gewaltthätigkeiten jeder Art gegen die Sprache erlauben: sie muß biegen oder brechen. Die erste ist das Ausmerzen aller doppelten Vokale und tonverlängernden h, und das sehr ergiebige Wegknapsen der Präfixa und Affixa der Worte, und überhaupt aller Silben, deren Werth und Bedeutung der Schreiber unter seiner 2 Zoll dicken Hirnschaale weder versteht, noch fühlt.

---

*) Ein an einer anderen Stelle des Manuscripts beigeschriebener, variirender Titel lautet: „Ueber die allgemeine und allseitig mit Wetteifer betriebene methodische Verhunzung der deutschen Sprache.“

Der Herausgeber.

Die zweite (der Dignität und Wirksamkeit nach) ist die Verbannung des Plusquamperfekti und Perfekti aus der Sprache, an deren Stelle überall das Imperfekt funktioniren muß: mag Sinn oder Unsinn dabei herauskommen! es ist kürzer.

Die dritte ist die Konstruktion regelwidriger, geschrobener, verdrehter, holpriger, geschmackloser und halb sinnloser Perioden, die man dreimal lesen muß, um zu errathen, was damit gesagt seyn soll; wonach man dann zugleich inne wird, daß der Zweck des ganzen Gallimathias war, ein oder das andere Wörtchen, welches der Sinn und die Sprache erforderten, zu eliminiren und so zu lukriren; — bei welcher Entdeckung man aber riskirt, daß Einem die Phantasie plötzlich den dummen Triumph ob dieses Gelingens auf dem dummen Gesicht des Schreibers vorhält: ein provokanter Anblick.

Nachdem man durch alle diese Streiche und Verwegenheiten sich gewöhnt hat, mit der Sprache umzuspringen, wie es beliebt und gefällt, wie mit einem herrenlosen Hunde; so gelangt man dahin, Sprachverbesserungen, die nicht den Zweck der Abkürzung und Buchstabenersparniß haben, aus blossem Muthwillen vorzunehmen: weil man nämlich an neuen Gedanken total bankrott ist, will man neue Worte zu Markte bringen, bloß um dadurch seine Originalität an den Tag zu legen.

Heut zu Tage ist in Deutschland kein Schriftsteller (wie doch in allen andern Ländern) bemüht, vor Allem korrekt zu schreiben; vielmehr sucht jeder, durch die absurdesten, auf Buchstabenknickerei hinauslaufenden Sprachverhunzungen seinen ganzen Unverstand an den Tag zu legen, und die Uebrigen bezeugen Beifall durch Annahme seiner Verhunzungen. Jeder Sudler vermeint, Herr und Meister über die Sprache zu seyn und nach Gutdünken mit ihr umspringen zu können, Worte gebrauchen zu dürfen in einem Sinn, den sie nie gehabt, Silben wegschneiden, neue Worte zusammensetzen oder gar sie erfinden, und Präpositionen ohne Auswahl, wie sich's eben trifft, anwenden zu dürfen; z. B. „beruht in" statt „beruht auf." Ein angesehener Theologe spricht uns von einem entsetzten Professor, meint aber damit nicht „perterritus", sondern „abgesetzt": und bloß um einen Buchstaben zu ersparen, schreibt er diesen Unsinn. Man sieht daran, wie weit die Monomanie geht. Das Studium

brevitatis geht so weit, daß sie dem Teufel den Schwanz abschneiden und statt Mephistopheles schreiben „Mephisto.“ — Die gänzliche Verderbung der deutschen Sprache durch solches knauseriges Abknapsen von Silben und Buchstaben ist dem Verfahren eines Fabrikherrn zu vergleichen, der, durch Einführung einiger kleiner, knickeriger Ersparnisse, seine ganze Fabrik ruinirt; — gehört also unter die Rubrik pennywise and poundfoolish.

Der Sprachverhunzer, gegen die ich hier zu kämpfen habe, ist freilich eine Legion: denn es sind alle die, welche, unter Vermittelung der Buchhändler, dem Publiko, Jahr aus Jahr ein, Zeit und Geld rauben: also sämmtliche allmessentliche Bücherfabrikanten und jene zahllosen Schreiber der täglich, wöchentlich, monatlich und vierteljährlich auftretenden chronischen Uebel, Menschen, welche mit ihrem Pfunde wuchern, d. h. den äußerst geringen Vorrath ihrer Kenntnisse und sehr engen Kreis ihrer Gedanken 30—40 Jahre hindurch dem Publiko unter andrer Zurichtung täglich auftischen. Findet irgend ein redlicher Schriftsteller, der bloß weil er etwas mitzutheilen hatte, schrieb, sich mitgetroffen; so kommt es daher, daß er von jener Menge des Schreibgesindels sich hat imponiren und übertölpeln lassen und nun eben auch im Lohnsudlerjargon schreibt. —

Die niederträchtige Buchstabenzählerei macht sie blind gegen Alles. Ueberhaupt bedenkt sich Keiner bei der Sprachverbesserung; sondern Jeder schreibt hin was ihm eben durch den Kopf fährt, sobald er nur an den Fingern die Buchstaben abgezählt hat. — So oft man (wie jetzt täglich geschieht) Ein Wort die Stelle zweier vertreten läßt, die bis dahin 2 verschiedene Begriffe bezeichneten, verarmt die Sprache.

Es handelt sich hier nicht um ein delictum veniale, sondern um eine vom bornirtesten Unverstande mit Plan und Vorbedacht an der Sprache begangene, schändliche Gewaltthätigkeit.

In jeder Sprache gebraucht ein Schriftsteller die Präpositionen mit Besinnung über ihren Sinn und Werth: nur der deutsche Schreiber nimmt ohne andre Auswahl, als die seiner Kapricen, die erste, die beste, welche ihm eben in die Feder kommt.

Die glänzende Periode der Deutschen Litteratur hat im An-

fang dieses Jahrhunderts ihr Ende erreicht: damit aber auch die Sprache derselben nicht bleibe, sind jetzt Zeitungsschreiber, Buchhändlerlöhnlinge und schlechte Schriftsteller überhaupt eifrig beflissen, sie zu zerfetzen und zu zerstückeln, beseelt von einem rechten Enthusiasmus niederträchtiger Buchstabenzählerei.

Unseren Sprachverbesserern fehlt es an Kenntnissen, an Verstand, an Geschmack und Schönheitssinn. Warum hat Winckelmann vor mehr als 100 Jahren, als seine Zeitgenossen noch ein steifes ungeschicktes Perückendeutsch schrieben, so unbegreiflich schön und graziös geschrieben? Weil er in hohem Grade Geschmack und Schönheitssinn besaß; — Eigenschaften, von denen in unsern Sprachverbesserern keine Spur zu finden ist. —

Ihr Treiben besteht größten Theils darin, daß sie von zwei verwandten Worten das längere ausstoßen und es überall durch das kürzere vertreten lassen, wenn gleich dieses nicht eigentlich das Selbe, sondern nur etwas Aehnliches besagt; — wodurch die Sprache verarmt und die Möglichkeit, einen Gedanken genau und dadurch treffend, scharf und prägnant auszudrücken, uns in vielen Fällen benommen wird. —

Alles kurz, nur kurz! Sie haben nämlich grosse Eile! Denn ihr eigenes Leben ist ein abgekürztes: sie, ja schon ihre Eltern besitzen es nämlich nur zur Lehn von den Kuhpocken, als welche alle die Schwächlinge der Kinderwelt retten, die in früheren Zeiten auf dem Probierstein der wahren Pocken erlagen und Raum ließen für die Starken, welche leben und zeugen sollten. Jenes so ein kurzes Leben bloß zur Lehn habende und daher in Allem so äußerst pressirte Geschlecht ist eben jenes langbärtige Gezwerge, welches Einem überall zwischen die Beine läuft. Aus ihm sind ohne Zweifel auch die Verbesserer der Sprache durch Buchstabenzählerei und Wortbeknapserei hervorgegangen: die Verwandtschaft ist ja augenfällig — curtail'd of their fair proportion (Rich. 3) sind Beide. —

An der unglaublichen Schnelligkeit, mit welcher jeder neu ersonnene Sprachschnitzer in Umlauf kommt und, ehe man noch vom ersten Schreck über ihn sich erholt hat, uns schon aller Orten entgegenstarrt, sieht man was unsre Skribler lesen, nämlich nichts Anderes, als das so eben frisch Gedruckte: das ist

ihre einzige Lektüre. Darum denken sie und schreiben sie Einer genau so, wie der Andere. —

Der schmutzigste Buchstabengeiz beherrscht sie. Ihr leitender Grundsatz ist: „nicht das richtige Wort, sondern das kürzere, wenn es nur so à peu près die Sache bezeichnet: dem Leser bleibt überlassen, unsere Meinung zu errathen.“ Z. B. „dem Bramanenthum erborgt“ — statt entweder: „abgeborgt“, oder von dem Bramanenthum erborgt. — „Na, Sie wissen ja wohl, was ich meine“, denkt so ein Skribler. Ihnen liegt nichts im Sinn und am Herzen, als nur irgendwie ein Paar Buchstaben wegzuknapsen: darüber mag Grammatik, Sinn, Verstand, Logik, Geschmack, Euphonie und Alles zum Teufel gehn, — wenn sie nur ein Paar Buchstaben eskrokiren: — und diese Monomanie ist so allgemein, daß sobald irgend ein Winkelsudler eine neue noble Oekonomie dieser Art zu Tage gebracht hat, Alle sich beeifern, sie ihm nachzuschreiben; — Jeder ist dem Andern ein Cicero; — wobei freilich das Niederschlagendeste der Anblick des totalen Mangels an aller Opposition ist. — Keiner, der eine Neuerung prüfte, seinem eigenen Urtheile folgte. Sondern, ohne Verstand, Geschmack und Selbstvertrauen nehmen sie jeden neuen Schnitzer, den irgend ein Sudler ihnen oktroyirt, als Sprachverbesserung zum Muster, und jeden lumpigsten Lump zum Vorbilde, sobald er eine neue Beutelschneiderei an der deutschen Orthographie begangen hat. —

Ein Buchstabe wird erspart, und — victoria! Die deutsche Sprache ist wieder um ein Wort ärmer geworden! ruft triumphirend die lausige Bettelökonomie dieser Buchstabenzähler. — Und dann das stolze Selbstbewußtseyn zu sehn, mit welchem Herr Schmierax nach jeder neuen Wortverstümmelung um sich sieht, und den Eifer, mit welchem die gesammte schreibende Welt herbeistürzt, dieselbe aufzunehmen und anzuwenden.

Giebt es einen peinlicheren Anblick, als den des exultirenden, zufriedenen Unverstandes? Uebertrifft er nicht sogar den der kokettirenden Häßlichkeit? —

Die Wortbeschneidungswuth ist allgemein. Aber ihr sollt wissen, daß das Allgemeine dem Gemeinen gerade so nahe verwandt ist, wie beide Worte es einander sind: daher man

vor der Allgemeinheit keinen Respekt haben soll, vielmehr das Gegentheil.

In allen Dingen und Verhältnissen ist das charakteristische Kennzeichen der gemeinen Natur, ja der Stämpel der Gemeinheit, daß man aus Nachahmung handelt und sich leiten läßt von Andrer Beispiel: der große Haufe wird in allem seinen Thun und Lassen fast ausschließlich durch dies Motiv bestimmt. Hingegen jeder auch nur ein klein wenig überlegene Geist macht sich zunächst dadurch kenntlich, daß er selbst urtheilt, kritisirt und nach eigner Ueberlegung verfährt. Davon ist aber, hinsichtlich der Sprache, der Rechtschreibung und des Stils, in der Deutschen Gelehrtenrepublik keine Spur, sondern jeder bewundert den neuen Schnitzer des Andern und adoptirt ihn: so wird denn ohne allen, auch nur passiven Widerstand, die Sprache gemißhandelt und zerfleischt. —

Von den Schreibern dieses Zeitalters wird nichts auf die Nachwelt kommen, als bloß ihr Sprachverderb; — weil dieser sich forterbt, wie die Syphilis: es sei denn, daß es noch ein Häuflein denkender und verständiger Gelehrter gebe, der Sache bei Zeiten Einhalt zu thun. Wenn dies so seinen Fortgang hat, so wird man Ao. 1900 die deutschen Klassiker nicht mehr recht verstehen, indem man keine andere Sprache mehr kennen wird, als den Lumpen-Jargon nobler „Jetztzeit", — deren Grundcharakterzug Impotenz ist. Weil sie nichts Anderes können, wollen sie die Sprache verhunzen. —

Wie groß und bewunderungswürdig*) waren doch jene Urgeister des Menschengeschlechts, welche das bewunderungswürdigste der Kunstwerke, die Grammatik der Sprache erfanden, die partes orationis schufen, am Substantiv, Adjektiv und Pronomen die Genera und Casus, am Verbo die Tempora und Modi unterschieden und feststellten, wobei sie Imperfekt, Perfekt und Plusquamperfekt, zwischen welchen im Griechischen noch die Aoriste stehen, fein und sorgfältig sonderten, Alles in der edeln Absicht, ein angemessenes und ausreichendes materielles Organ zum vollen

*) Diese Stelle bis „der Dümmste hat" ist von Schopenhauer zur zweiten Auflage der Parerga notirt worden. Daher sie in dieser (II, 585) Aufnahme gefunden hat. Der Herausg.

und würdigen Ausdruck des menschlichen Denkens zu haben, welches jede Nüance und jede Modulation desselben aufnehmen und richtig wiedergeben könnte. Und jetzt betrachte man dagegen unsere heutigen Verbesserer jenes Kunstwerks, die plumpen, stumpfen, klotzigen deutschen Handwerksbursche von der Skriblergilde: zur Raumersparniß wollen sie jene sorgfältigen Sonderungen, als überflüssig, beseitigen, sie gießen demnach sämmtliche Präterita in das Imperfekt zusammen und reden nun in lauter Imperfekten. In ihren Augen müssen die eben belobten Erfinder der grammatischen Formen rechte Tröpfe gewesen seyn, die nicht begriffen, daß man ja Alles über einen Leisten schlagen und mit dem Imperfekt als alleinigem, universellem Präterito auskommen könne: und gar die Griechen, welche an drei Präteritis nicht genug habend, noch die beiden Aoriste hinzufügten, wie einfältig müssen diese ihnen vorkommen! Ferner schneiden sie eifrig alle Präfixa weg, als unnütze Auswüchse, werde aus dem, was stehn bleibt, klug wer kann! Wesentliche logische Partikeln, wie „nur, wenn, um, zwar, und" u. s. w., welche über eine ganze Periode Licht verbreitet haben würden, merzen sie zur Raumersparniß aus, und der Leser bleibt im Dunkeln. Dies ist jedoch manchem Schreiber willkommen, der nämlich absichtlich schwer verständlich und dunkel schreiben will, weil er dadurch dem Leser Respekt einzuflößen vermeint, der Lump. Kurz, sie erlauben sich frech jede grammatikalische und lexikalische Sprachverhunzung, um Silben zu lukriren. Endlos sind die elenden Kniffe, deren sie sich bedienen, um hie und da eine Silbe auszumerzen, in dem dummen Wahn, dadurch Kürze und Gedrungenheit des Ausdrucks zu erlangen. Kürze und Gedrungenheit des Ausdrucks hängen aber von ganz andern Dingen ab, als vom Silbenstreichen, und erfordern Eigenschaften, die ihr so wenig begreift wie besitzt. Daß die besagte Sprachverbesserung grosse, allgemeine, ja fast ausnahmslose Nachfolge findet, ist daraus zu erklären, daß Silben, deren Bedeutung man nicht versteht, wegzuschneiden gerade so viel Verstand erfordert, wie der Dümmste hat. —

Wie Schade, daß unsre genialen Sprachverbesserer nicht schon unter den Griechen gelebt haben: sie würden auch die Griechische Grammatik zusammengehauen haben, daß eine Hottentottische daraus geworden wäre. —

Die Vollkommenheit einer Sprache besteht darin, daß in ihr jeder Gedanke genau und deutlich, mit allen seinen Nüancen und Modifikationen, sowohl auf grammatischem, als lexikalischem Wege, ausgedrückt werden kann. Diese Vollkommenheit der deutschen Sprache zu rauben ist die Legion unserer hirn- und geschmacklosen Verballhorner derselben bemüht, mittelst Elimination ganzer temporum (Perfekt, Plusquamperfekt, 2tes Futurum), Wegschneidung der Präfixa, Suffixa, Affixa, Substituirung des kürzeren Wortes für das richtige, sinnlose Zusammenkleisterung zweier Worte, und was dergleichen Streiche mehr sind, welche zwar wenig Verstand, aber viel Dummdreistigkeit erfordern. Läßt man sie walten, so wird die deutsche Sprache ein ärmlicher Jargon, wie die übrigen Europäischen Sprachen schon sind, — und der Verlust ist unersetzlich. —

Schreibt schlechtes und dummes Zeug so viel Ihr wollt: es wird mit euch zu Grabe getragen und schadet weiter nicht: aber die Sprache laßt unangetastet: sie ist das Eigenthum der Nation und das Werkzeug, dessen künftige wirklich denkende Geister sich zu bedienen haben: daher ihr es ihnen nicht verderben sollt. —

Was würde aus der Lateinischen, was aus der Griechischen Sprache geworden sein, wenn Griechen und Römer sich einer solchen niederträchtigen Buchstabenzählerei ergeben hätten?

Sogar ist jeder englische, französische, italiänische, spanische Schriftsteller bemüht, elegant, jedenfalls aber korrekt zu schreiben: bloß der deutsche nicht; sogar scheint er bemüht, möglichst nachlässig, gemein und unverständlich seine Sache hinzuschmieren. Sein einziger leitender stilistischer Grundsatz dabei ist die niederträchtige Buchstabenzählerei. Dies gilt von fast allen: die Ausnahmen sind selten.

Schon deshalb, andrer Gründe zu geschweigen, lese ich lieber in jeder anderen Sprache, als Deutsch: ja, ich fühle eine wahre Erleichterung, wenn ich so ein deutsches Buch nothgedrungen abgethan habe, mich wieder zu den anderen, neuen, wie alten Sprachen wenden zu können: denn bei diesen habe ich doch eine regelrecht fixirte Sprache mit durchweg festgestellter und treulich beobachteter Grammatik und Orthographie vor mir und bin ganz dem Gedanken hingegeben; während ich im Deutschen jeden Augenblick gestört werde durch die Naseweisheit des Schreibers,

der seine grammatischen und orthographischen Grillen und knolligen Einfälle durchsetzen will; wobei die sich frech spreizende Narrheit mich anwidert. Es ist wahrlich eine rechte Pein, eine schöne, alte, klassische Schriften besitzende Sprache von Ignoranten und Eseln mißhandeln zu sehn.

Die deutsche Sprache wird jetzt von dem Federvieh (wie kürzlich ein Litterat seine Kollegen nannte) methodisch zu Grunde gerichtet.

Dies sind die ersten Früchte der Vernachlässigung der alten Sprachen: es werden noch mehrere und ärgere folgen. Ich wette, daß von unsern geistreichen Sprachverbesserern kaum Einer unter Zehn im Stande ist, ohne Beihülfe, einen korrekten lateinischen Brief zu schreiben. —

Der hohe Werth des Studiums der alten Sprachen beruht zum Theil darauf, daß wir lernen vor Grammatik und Lexikon Respekt haben: wäre es mit Ersterem bei den meisten unserer Sprachverbesserer nicht so elend bestellt; so würden sie nicht so freche Eingriffe in die Regeln und Wörter der Sprache thun. —

Ohne eine Ahndung davon, daß das Treffende, Bezeichnende, Genaue des Ausdrucks es ist, worauf es ankommt, sind sie bloß bemüht, Silben und Buchstaben abzuzählen, bereit, sich in allen Fällen mit dem à peu près zu contentiren und dem Leser Einiges zu errathen übrig zu lassen, wenn es nur ein Paar Buchstaben weniger giebt. Dahin geht all ihr Denken und Trachten, und jeder Sudler legt, ohne Umstände, seine Tatzen an, die deutsche Sprache zu verbessern.

Das Niederträchtigste bei der Sache ist das Tutti unisono, mit welchem jeder neu erfundene Sprachschnitzer sogleich angestimmt wird: denn es verräth die Abwesenheit jeder Prätension auf Selbstständigkeit und eigenes Urtheil, wie auch daß unsere Schreiber die ächten deutschen Schriftsteller, welche sämmtlich aus dem vorigen Jahrhundert sind, und überhaupt irgend ältere Bücher, gar nicht lesen, sondern bloß die in letzter Nacht ausgeheckten Monstra ihrer Jetztzeit-Schreiberei, gegenseitig unter einander. Hat nämlich Einer von ihnen einen neuen, recht hirnlosen Sprachschnitzer in die Welt geworfen, so springen alsbald Hunderte hinzu, ihn als ihr Adoptivkind aufzunehmen und ihn triumphirend

der Welt überall vorzuzeigen, als eine neue Errungenschaft, einen Fortschritt des Jahrhunderts. So ist denn jeder Sudler dem Andern ein Cicero, eine sprachliche Autorität, und was Einer gedruckt gelesen hat, schreibt er nach. —

Die deutsche Sprache ist jetzt völlig vogelfrei für jeden Skribler, der im Dienst eines Buchhändlers oder Zeitungsschreibers das Papier beklext: wenn Dies so fortgeht, so wird, über 100 Jahre, die deutsche Sprache, die Sprache, in der unsere Klassiker geschrieben haben, eine todte seyn, und statt ihrer in Deutschland ein wortarmer und grammatisch ungelenker Jargon, das Werk obiger Reformatoren, geredet werden. — Auf solchem Wege sind ja alle die alten, herrlichen Ursprachen zu Grunde gegangen. Pack, Pack, Pack, Halbvieh ist gekommen, ihnen den seinen thierischen Mäulern angemessenen Jargon zu substituiren. So wird es auch hier gehen. —

Empörend ist es, die Deutsche Sprache zerfetzt, zerzaust und zerfleischt zu sehen, und oben drauf den triumphirenden Unverstand, der selbstgefällig sein Werk belächelt; während man bedenken sollte, daß die Sprache ein von den Vorfahren überkommenes und den Nachkommen zu hinterlassendes Erbstück ist, welches man daher in Ehren halten und nicht muthwillig antasten soll. —

Seitdem die Gesetzgebung den Buchhandel gegen Nachdruck geschützt hat, ist Schriftstellerei geworden was sie nie seyn sollte, ein Gewerbe, — ja, man möchte sagen ein Handwerk, welches allein dadurch florirt, daß das Publikum nur das Neue, wo möglich nur das heute Gedruckte lesen will, in dem dummen Wahn, daß es das Resultat alles Bisherigen sei, in Folge wovon es, statt der Schriften denkender Geister, oder wahrer Gelehrten, das Gesudel unwissender und gemeiner Buchhändlerlöhnlinge liest. Und diese Menschen sind es, welche jetzt die Sprache reformiren.

Da ihre einzige Sprachkenntniß ein wenig Französisch ist, zum Zweck der Zeitung, so erfüllen sie die Sprache mit Gallicismen, die sie dann immerfort im Maule haben: dergleichen sind „Tragweite", i. e. la portée; „Rechnung tragen", tenir compte; „gegenüber", vis à vis de, statt: in Hinsicht auf. Die schmählichsten Gallicismen sind aber die grammatikalischen. —

Die Wurzel des Uebels ist, daß die meisten Schriftsteller Litteraten, d. h. Schriftsteller von Profession sind, welche ihr

tägliches Brod durch ihr tägliches Schreiben verdienen. Da muß nun der sehr kleine Vorrath ihrer Kenntnisse und der noch kleinere ihrer Gedanken immerfort herhalten, wieder aufgewärmt, anders zugerichtet, und mit scheinbarer Neuheit aufgetischt werden. Im Gefühl der Monotonie der Sache und des gänzlichen Mangels an neuen Gedanken suchen sie den Schein der Neuheit durch alle möglichen Mittel hervorzubringen und greifen so nach neu gemachten oder umgeformten alten Wörtern. Aus dieser Klasse sind unsere meisten Sprachverbesserer und wir wollen sie daher mit der Hochachtung behandeln, die sie verdienen. Und von diesen Armen am Geiste soll die Sprache zugerichtet werden? — Und daß in Deutschland nicht eine Anzahl Gelehrter vorhanden ist, die sich der Sprache annehmen und Widerstand leisten, ist höchst deplorabel. —

Der Verhunzung der deutschen Sprache scheinen vor Allen die Zeitungsschreiber beflissen; mit welcher Befähigung, erhellt daraus, daß ich in einer sehr reputirlichen Zeitung, und zwar mehrmals, gefunden habe „der Synod, des Synods" — weil es ja doch synodus heißt. Auch habe ich gefunden: „Dies ist ein Sophismus. (Postzeit. vom 19. Mai 1857.) Wird man dabei nicht unwillkürlich an wirkliche, im aktiven Dienst stehende Stiefelwichser erinnert? Dies also sind die Leute, welche die deutsche Sprache in die Kur genommen haben. —

Mit welchem Fug und Recht maaßen sich die Zeitungsschreiber und Journalisten einer litterarisch heruntergekommenen Periode an, die Sprache zu reformiren? Sie thun es aber nach dem Maaßstabe ihrer Unwissenheit, Urtheilslosigkeit und Gemeinheit. Aber Gelehrte und Professoren, die ihre Verbesserungen annehmen, stellen sich damit ein Diplom der Unwissenheit und Gemeinheit aus. —

Wer ist denn dieses Zeitalter, daß es an der Sprache meistern und ändern dürfte? — was hat es hervorgebracht, solche Anmaaßung zu begründen? Grosse Philosophen, — wie Hegel; und grosse Dichter, wie Herrn Uhland, dessen schlechte Balladen zur Schande des deutschen Geschmacks 30 Auflagen erlebt haben und 100 Leser haben gegen Einen, der Bürgers unsterbliche Balladen wirklich kennt. Danach messe man die Nation und das Jahrhundert, danach. —

Sprachverderbniß ist allemal ein sicheres Zeichen der Degeneration der Litteratur eines Volkes. Möchte doch der Unverstand sich irgend einen andern Tummelplatz suchen, als die deutsche Sprache! denn nirgends ist das von ihm gesäete Unkraut so schwer, ja fast unmöglich auszurotten, wie hier, wo es nachmals sich an das Spalier der Gewohnheit klammert. Die impotenten Langbärte dieser erbärmlichen Nützlichkeitszeit drohen die deutsche Sprache auf immer zu verderben. Einer thut es dem Andern nach. Und dies ist die Schande. Denn wenn irgend ein Einzelner dergleichen grammatische und orthographische Idiotismen oder Solöcismen auf eigene Hand begienge, so wäre es eben seine Grille und er behielte doch die Würde der Originalität. Aber die bereitwillige, eifrige, allgemeine Nachahmung jedes hirnlosen Schnitzers ist das Herabwürdigende des Treibens. Diese allgemeine Einstimmung, dieses Chorusmachen bei jedem neu erfundenen Schnitzer ist eben das Verächtlichste. Denn die blinde Nachahmerei ist überall der ächte Stämpel der Gemeinheit: der grosse Haufe, der Plebs, wird fast in allem seinen Thun ausschließlich durch Beispiel geleitet und wird durch Nachahmung, wie das Automat durch Räder bewegt. —

Keiner, und sollte er auch nur vier Zeilen als Zeitungsannonce in die Welt schreiben, der nicht bemüht wäre, zur Dilapidation der Sprache sein Schärflein, durch Abknapsen der seiner Unwissenheit unnütz dünkenden Silben, beizutragen. —

Nicht Einer zeigt eine Spur von eigenem Urtheil durch Verwerfung und Verhöhnung eines neu auftauchenden Schnitzers. Nein, Jeder adoptirt ihn so freudig, wie die Grasmücke den jungen Kukuk, und diese Sprachverbesserer sind einander Gegenstände der Bewunderung und Nachahmung. —

Mir ist, als sähe ich unsere sämmtlichen Schriftsteller, jeden mit einer Scheere in der Hand herlaufen hinter der deutschen Sprache, um ihr irgendwo eine Silbe, wenigstens einen Buchstaben abzuknapsen. —

Buchstabenersparniß ist Alles, was diese Tröpfe im Kopfe haben: diesem hohen Zweck sollen Logik, Grammatik, Wohlklang, Deutlichkeit und Bestimmtheit des Ausdrucks und Schönheit des Stiles geopfert werden. Dabei ist die Allgemeinheit dieser Bestrebungen wahrhaft niederschlagend, indem sie einen sel-

tenen Unverstand beweisen, der sich über die ganze schreibende Welt in Deutschland erstreckt, vielleicht mit drei bis vier Ausnahmen, welche ich herzlich um Verzeihung bitte, daß ich sie nicht kenne. —

Wenn die unfähigen und urtheilslosen Köpfe, aus denen die große Mehrheit des Menschengeschlechts, folglich auch der Gelehrten, besteht, tagtäglich schlechte Bücher in die Welt setzen; so ist davon kein ernstlicher Nachtheil zu befürchten: ein Thor ist wer sie liest, und ihr Einfluß geht nie weit. Ein Anderes aber ist es, wenn solche Köpfe sich an die Sprache machen und diese nach irgend einer Flause umformen und verbessern wollen: da wird die Sache bedenklich: denn sie können ihre Tatzen so tief in die Sprache eindrücken, daß die Spur bleibend wird; weil sie den grossen Troß von ihres Gleichen hinter sich haben, welche, wie das gemeine Volk, in allen Dingen stets nur durch Beispiel und Nachahmung geleitet werden und jetzt sich beeilen, der Narrheit nachzueifern. —

Manche von ihnen eingeführte neue Worte geben nicht einmal eine Buchstabenersparniß; sondern haben sich bloß eingefunden, weil unsere Schriftsteller doch gern etwas Eigenes haben möchten, und da sie mit eigenen Gedanken nicht dienen können, bringen sie eigene Worte. —

Man soll so wenig wie möglich neue Worte einführen; hingegen neue Gedanken so viel wie möglich: sie aber halten es umgekehrt. —

Ueberall sitzt Unverstand und Geschmacklosigkeit am Ruder, um die Sprache zu vernichten. —

Ich wollte, ich könnte sagen, es wäre Manie: denn Manie ist oft heilbar: ich fürchte aber, es ist eine unheilbare Krankheit, und ihr Name ist Dummheit. —

Jeder Lumpenhund ist Herr über die Sprache, z. B. jeder der Schreibstube oder dem Ladentisch entlaufene und in den Dienst eines Zeitungsschreibers übergegangene Bursche. Am tollsten treiben es die Zeitungen, zumal die süddeutschen, so daß man bisweilen zu glauben anfängt, sie persifflirten und parodirten die grassirende Sprachverbesserung. Allein sie meynen's ehrlich. —

In den Times ist über die Zulässigkeit des Wortes Telegramm durch 6 Blätter, in ausführlichen Darlegungen pro et

contra disputirt worden. In Deutschland macht man kürzern Proceß: fällt einem Narren irgend eine neue orthographische Ungeheuerlichkeit ein, die einen Buchstaben erspart, so schreibt er sie sofort hin, und hundert anderen Narren gilt sie als klassische Auktorität: sie schreiben sie nach. Vor keinem Unsinn bebt der Deutsche zurück, wenn es gilt, einen Buchstaben zu ersparen. —

Die ganze gegenwärtige Schriftstellergeneration, welche nicht ein einziges bleibendes Werk hinterlassen wird, soll nicht das Andenken ihres ephemeren und ruhmlosen Daseyns dadurch perpetuiren, daß sie die kostbare deutsche Sprache, diesen wahren Nationalschatz, nach ihrem verstand-, geschmack- und ohrlosen Kaprice verhunzt und sie so zugerichtet, und mit den Spuren ihrer Tatzen versehen, den kommenden, vielleicht edleren Geschlechtern überliefert. —

Der Zeitungsschreiber und der gemeine Brod-Skribent soll schlechterdings keine andere Sprache schreiben, als die von den klassischen Schriftstellern der Nation befolgte. —

Wenigstens soll man den schändlichen Jargon, in welchem meistens die deutschen Zeitungen geschrieben sind, öffentlich stigmatisiren als „Zeitungsdeutsch", mit Verwarnung der Jugend, daß sie nicht Grammatik und Orthographie aus diesen Publikationen erlerne, vielmehr daraus ersehe, wie man nicht schreiben soll.

Die Sprache ist der einzige entschiedene Vorzug, den die Deutschen vor andern Nationen haben. Denn sie ist viel höherer Art, als die übrigen Europäischen Sprachen, welche, mit ihr verglichen, bloße patois sind. Sie ist (wie ihre Schwestern, die Schwedische und Dänische) eine Tochter der Gothischen Sprache, die unmittelbar vom Sanskritt stammt. Daher ihre der Griechischen und Lateinischen nahe kommende Grammatik.*) Und eine solche Sprache sollten wir der Willkür und Laune und dem stupiden Unverstande höchst unwissender Sudler, Zeitungsschreiber,

---

*) Variante: Die deutsche Sprache ist, unter den jetzigen Europäischen, die einzige, welche durch den künstlicheren und organischen Bau ihres grammatischen Theils und die daran hängende Möglichkeit einer freiern Konstruktion der Perioden den beiden antiken klassischen Sprachen beinahe gleichsteht. —

Buchhändlerlöhnlinge und geldbedürftiger Bücherfabrikanten jeder Art Preis geben? Ubi est judicium? Seid ihr von Sinnen? Dem besagten saubern Pack schreibt, ja sprecht ihr nach! —

Was kann absurder seyn, als den guten Stil, den gehörigen Ausdruck, die Deutlichkeit, oder gar den Sinn einer Phrase Preis zu geben oder zu verkümmern, um ein Paar Silben zu ersparen. Nicht ein Mal den Wohlklang der Phrase soll man dafür hingeben.

Wenn durch Hinzufügung einer Silbe, oder sonstige Verlängerung eines Wortes, der Ausdruck des mitzutheilenden Gedankens an Klarheit und Bestimmtheit auch nur ein Weniges gewinnt; so ist es die größte Thorheit und Verkehrtheit jene Silbe ersparen zu wollen, z. B. Hingabe statt Hingebung zu schreiben.

Ein Gedanke muß des Raumes werth seyn, den sein Ausdruck einnimmt, ohne daß dieser verkürzt und dadurch verstümmelt zu werden braucht.

Wie wenig Gehalt und Gewicht muß man doch seinen Gedanken beimessen, um zu meynen, sie könnten nicht das volle Quantum der ihnen entsprechenden Worte und Silben ausfüllen und tragen! —

Wenn ein neues Geschlecht heranwächst, welches sich das infame Kauderwelsch der unfähigen Jetztzeit zur Norm nimmt, so ist es um die deutsche Sprache geschehen. —

B. Besondere Beispiele.

a) Casus.

In dem allbekannten Volksliede „Was ist des Deutschen Vaterland" heißt es: „So weit die deutsche Zunge klingt Und Gott im Himmel Lieder singt." Auf Deutsch besagt dies, daß Gott im Himmel sitzt und Lieder singt. Wir sollen's rathen! Eine Sprache soll den Gedanken ausdrücken; nicht uns überlassen ihn zu rathen. Der Casus muß, muß, muß, in allen Fällen, sei es durch Flexion oder Artikel, ausgedrückt werden, nicht aber dem Leser zu errathen bleiben, sonst seid ihr Huronen und Karaiben. Da man den Eigennamen meistens keinen Artikel vorsetzt, so wurde bei diesen, zur Zeit als es noch gute Schriftsteller in Deutschland gab, der Casus obliquus durch s und n ausgedrückt: Göthe, Göthes, Göthen. Das wollen aber unsre Theetischlitteraten und Buchhändlerhausknechte durchans nicht, es gefällt ihnen nicht, Gründe wissen sie keine dagegen, aber sie mögen's nicht, — geben also lieber dem Leser zu rathen, welcher Casus gemeint sei. —

Wenn der Casus gar nicht ausgedrückt wird, so ist die Deutsche die unvollkommenste aller Sprachen. —

In keiner Sprache wird man in Zweifel darüber gelassen, ob man den Nominativ oder den Dativ vor sich habe, als ganz allein im Deutschen: nein, nicht im Deutschen, sondern im elenden „Jetztzeit-Jargon" der Litteraten: im Deutschen wird

vielmehr bei Eigennamen der casus obliquus überhaupt durch ein angehängtes n bezeichnet. —

Wirklich weiß man oft nicht, welcher von beiden Leuten im Nominativ, welcher im Accusativ steht, d. h. welcher der Leidende und welcher der Handelnde ist. —

Sie dekliniren, aus Buchstabenknickerei: der Prinz, des Prinz u. s. w. — Dann müssen sie auch: der Fall, der Riese, ebenso dekliniren. —

Sodann haben sie (und zwar ganz allgemein, vielleicht ohne Ausnahme) den dummen Aberglauben, daß man nicht zwei Genitive hinter einander setzen dürfe; sobald daher schon einer dasteht, fahren sie mit einem falschen Ablativ hinein, oft allem Menschenverstand zum Trotz. Zwanzig Genitive kann man hinter einander setzen, und geschieht's in allen Sprachen: τοῦ τοῦ τοῦ. —

Der Ablativ mit von ist förmlich zum Synonym des Genitivs geworden. Jeder meint, er habe die Wahl, welches er gebrauchen wolle. Allmälig wird er ganz an die Stelle des Genitivs treten und man wird schreiben wie ein Deutschfranzos. Nun, das ist schändlich: die Grammatik hat alle Auktorität verloren und die Willkür der Sudler ist an ihre Stelle getreten. —

Sie schreiben „Namens" statt „im Namen". Auf Deutsch aber bedeutet Namens nicht im, sondern mit Namen, z. B. ein Kaufmann Namens Meyer. Aber wenn es gilt, einen Buchstaben zu lukriren, sind sie zu jeder Sprachverhunzung bereit. —

---

b) Pronomina.

Zu den beliebtesten und sogleich mit eifrigster allgemeiner Nachahmung aufgenommenen Buchstabenökonomien neuester Zeit gehört auch, daß man statt „dieses" oder „es" oder „welches" allemal „Das" setzt, welches dem Stil eine recht gemüthliche Bierkneipennatürlichkeit ertheilt. Sogar wo gar kein Pronomen nöthig ist, flicken sie dieses Das ein, so sehr gefällt es ihnen. Und zwar begehen sie diesen ganz plötzlich eingerissenen Mißbrauch

des Das Alle, Einer wie der Andere, vom Akademikus bis zum letzten Zeitungsskribler herab. Diese vermaledeite Uniformität ist, als sicheres Zeichen der Urtheilslosigkeit, zum Verzweifeln. Alle sind voll von Das; daher es denn eben so allgemein wie gemein ist: jede Seite ist mit Das gespickt von oben bis unten. Man denke sich den Effekt, wenn im Englischen that auf solche Weise mißbraucht und an die Stelle aller verwandten Pronomina gesetzt würde. *)

„Dasselbe“ wurde, wie hier, zusammengezogen geschrieben, wenn es das Pronomen es vertrat. Dann behielt man die Zusammenziehung auch in allen andern Fällen bei, ohne Fug und Recht. Daraus entstand Konfusion: man verrannte sich immer mehr in „dieselbe, derselbe, dasselbe“, bis man zuletzt nicht aus noch ein wußte; wonach denn dies höchste nöthige Pronomen „der — die — das selbe“ vom Leibe der Sprache amputirt wurde. Es kommt demnach seit einigen Jahren gar nicht mehr vor, sondern wird vertreten durch „der — die — das gleiche“: z. B. „der gleiche Gensd'arme trat herein“ (eine Kriminalzeitung); „zwei Soldaten wurden von der gleichen Kugel getroffen.“ Wenn „das Gleiche“ so viel bedeutet, wie „das Selbe“, so behält Leibnitzens Identitas indiscernibilium Recht. —

„In der Versammlung erschien ein Müller, Schulmeister und Accessist.“ (Menzel, Litteraturblatt.) — Dies besagt auf Deutsch, daß der Mann alle drei Gewerbe versah: — er meint drei Menschen und hat das ein zwei Mal ersparen wollen. —

Ein Anderer schreibt „er verirrte“ statt „er verirrte sich.“ Wenn ein Franzose il égara statt il s'égara schreiben wollte!

---

*) Variante: Sie haben arithmetisch richtig abgezählt, daß der, die, das weniger Buchstaben haben, als welcher, welche, welches; dieser, diese, dieses; solcher, solche, solches. Jetzt muß daher Alles mit der, die, das bestritten werden, welches oft das Verständniß der Phrasen schwierig macht. Besonders beliebt ist der substantive Gebrauch des Das, dermaaßen, daß alle Seiten damit gespickt sind, welches dem Stil eine gewisse bierhausartige Familiarität und Gemüthlichkeit giebt, so lebendig, daß man den Schreiber sprechen zu hören vermeint und Einem zu Muthe wird, als befände man sich in schlechter Gesellschaft.

Da würde er sehn, daß er mit Franzosen zu thun hat und nicht mit Deutschen. —

„Einander“ ist den Buchstabenzählern zu lang: da setzen sie „sich ähnlich, sich entsprechend“ u. s. w.; ohne Sinn und Verstand. Aber: zum Teufel Sinn und Verstand, wenn wir nur Buchstaben lukriren, ist ihre Losung. —

Das Pronomen „welcher, welche, welches“ ist, seiner ungebürlichen Länge wegen, bei unsern meisten Schreibern ganz verfehmt und wird ein und allemal durch der, die und das vertreten, in welcher Weise ich sagen müßte: „Die, die die, die die Buchstaben zählen, für klägliche Tröpfe halten, möchten vielleicht nicht so ganz Unrecht haben. —

c) Auxiliarverba.

Was, in aller Welt, haben die Auxiliar-Verba (bin, ist, war, sind, haben, hatten) verbrochen, daß sie ausgelassen und übersprungen werden? — Der Leser muß sie, nothwendigerweise, aus eigenen Mitteln hinzufügen, und da Dies einige Ueberlegung erfordert, nimmt es zehn Mal mehr Zeit weg, als das blosse Lesen derselben. Also bloß auf die kostbare Quadratlinie Papier ist es bei dieser Oekonomie abgesehen. —

„Würde er kommen“ statt „käme er“ ist Deutsch, wie „wenn er kommen thun sollte“. Die Postzeitung vom 17. August 1857 schreibt: „Würde früher bekannt geworden seyn, daß“ u. s. w. statt: „wäre früher bekannt geworden, daß“ ...., und obendrein wird dieser Schnitzer auf Kosten der sonst so leidenschaftlich geliebten Silbenknickerei gemacht. — Die Götting. Gel. Anzeig. schreiben: „Wenn er dies thun würde“, statt thäte. — Sie thun es also aus reiner uneigennütziger Liebe zum Falschen, Verkehrten, Schleppenden, Abgeschmackten. Mit würde darf eine Periode nur dann anheben, wenn sie entweder eine Frage ist, oder das Verbum passive steht. Daher kann man sagen: „würde er getödtet“, aber nicht: „würde er sterben“, sondern „stürbe er“. Aber Keiner bedenkt sich bei so etwas; sondern sein Universalargument ist: „Hat doch Gevatter Hinze so geschrieben;

also ist's Recht, daß ich, Kunze, auch so schreibe." Handeln aus Beispiel, aus Nachahmungstrieb, — Stämpel der Gemeinheit! —

Sehr häufig auch finde ich: „in seinem Plan gelegen gewesen war", statt: „hatte". (Nürnberger Korrespondent.) Solche grobe Schnitzer würde man in keiner andern Europäischen Sprache durchgehen lassen. —

„Er ist gestanden, auch gelegen": ein grober, hauptsächlich in süddeutscher Schreiberei grassirender Schnitzer. —

---

d) Tempora.

Die Substituirung des Imperfekts für jedes Präteritum verdient als eine Infamie gebrandmarkt zu werden. Es ist geradezu infam, eine Sprache dadurch zu verstümmeln, daß man ihr das Perfekt und Plusquamperfekt raubt; und dies bloß um ein Paar Buchstaben zu lukriren! —

Daß der Gebrauch des Imperfekts statt des Perfekts und Plusquamperfekts der Logik vor den Kopf stößt, beruht darauf, daß er das Vollendete und Abgethane als ein Unvollendetes und noch Geschehendes ausspricht; wodurch denn, im fernern Kontext, Widersprüche, ja Unsinn entsteht. —

Das Imperfekt heißt so, weil es die Handlung bezeichnet, die noch im Fortschreiten, noch nicht vollendet ist: also soll man es nicht von vollendeten und abgethanen Handlungen gebrauchen. —

Meynen die Herren wirklich, daß Imperfekt und Perfekt dieselbe Bedeutung haben, daher man sie promiscue, eines wie das andere, gebrauchen könne? Wenn sie dies meynen, muß man ihnen eine Stelle in Tertia verschaffen. Was würde aus den alten Autoren geworden seyn, wenn sie so liederlich geschrieben hätten? —

---

e) Adverbia.

Sie trachten den Unterschied zwischen Adjektiv und Adverbium auszulöschen: „sicher“ statt sicherlich; — „ernst“ statt ernstlich. Nun wohl, wenn die Leute, welche Adjektiv und Adverb gesondert aufgestellt haben, Narren waren; dann seid ihr Weise. Sonst aber umgekehrt. —

„Sicher“ statt sicherlich; „sichtbar“ statt sichtbarlich, wie wenn man similis statt similiter, — credibilis statt credibiliter schreiben wollte. —

Einfach ist Adjektiv, nicht Adverb. — Was würde man sagen, wenn Einer schriebe simplex statt simpliciter, — simple statt simplement u. s. w. Aber gegen die deutsche Sprache ist Alles erlaubt! —

Einer schreibt: „eine Sache ernst thun“, statt ernstlich: er setzt also statt des Adverbii das Adjektiv: dies aber hängt stets dem Subjekt an, hier der Person, jenes hingegen der Handlung: also wird dadurch der ganze Gedanke verschoben. Thut nichts! 3 Buchstaben sind erspart: und dafür treten wir Grammatik, Logik, Sinn und Verstand mit Füßen. Umgekehrt setzt Graul (Kural v. 684) das Adverbium statt des Adjektivs: „günstig Aeußeres, gründlich Wissen“. Man sollte denken, die Buchstaben wären Diamanten, wenn man sieht, wie damit geknausert wird. Ich wollte, der Verstand wäre in Deutschland so wohlfeil, wie die Buchstaben. In Wahrheit aber zeigt sich in dieser Sprachreformation ein so kolossaler Unverstand, daß man fragen möchte, ob nicht eine Geisteskrankheit dahinter stecke, — und zwar eine ansteckende. —

---

f) Präpositionen.

Es ist dahin gekommen, daß von unsern Skriblern die Präpositionen ganz promiscue und ohne Auswahl gebraucht werden: der Sudler nimmt die erste die beste, welche ihm ein-

fällt: „aus Anlaß" statt auf, — „aus Dank" statt zum.*) So hat zwar nie ein Deutscher geschrieben: aber was thut Das? Herrn Schmierax fällt es ein, so zu schreiben, und er nimmt keinen Anstand: die andern Schreiber, statt ihn zu züchtigen, thun es ihm nach: denn Herr Schmierax ist ihr Cicero, die für ihren Sprachgebrauch entscheidende Auktorität: der Quartanerschnitzer „aus Anlaß" ist allgemein befolgt! „Aus Anlaß" schreibt sogar ein berühmter Philologe (Creuzer, in den Münchener Gelehrten Nachrichten, Juli 1857). Man sagt: „aus Gründen, aus Ursachen", aber „auf Anlaß":**) so will es die deutsche Sprache: statt dieser aber kanderwelsch reden, — auf Auktorität der Zeitungsschreiber und Tintenklexer, — ist eines berühmten Philologen sehr unwürdig. Dem analog finde ich nicht bloß in Zeitungen, Journalen und sonstiger Litteraten-Handarbeit, sondern in respektabeln Büchern und ehrlichen, also die Namen der Recensenten anführenden Litteraturzeitungen: „beruht in" statt beruht auf; z. B.

„Der Kern der Beweisführung ruht darin" statt beruht darauf. —

Dieser jetzt schon sehr häufige Schnitzer: „beruht in" statt auf, — hat wirklich bloß die Ersparniß eines Buchstabens zum Grunde. — Haben 50 animalia scribacia einen Schnitzer einander nachgeschrieben, so ist er autorisirt und man beruft sich darauf. —

Auf richtige Syntax, zumal richtigen Gebrauch der Präpo-

---

*) Variante: Die Präpositionen gebrauchen sie ganz nach Gutdünken und ergreifen vorkommenden Falls die erste die beste: nächst für ist aus ihr Favorit; „aus Anlaß"; — „aus Dank dafür"; statt zum; — „er fiel um aus Schreck" statt vor.

**) Eingefügt: weil eine Begebenheit aus ihrer Ursach, aus ihrem Grunde entspringt; aber nicht aus dem Anlaß: auf diesen erfolgt sie bloß, in der Zeit. Aber unsere Lohnschreiber haben von den Feinheiten der deutschen Sprache keine Ahndung und wollen sie verbessern. Z. B. „in der Strasse", statt auf, — ein widerlicher Gallicismus. Strasse ist via strata, also das Pflaster: daher auf der Strasse. Aber dies wissen die Unschuldigen nicht, da sie kein Latein verstehen; wohl aber daß es heißt: dans la rue, — welche Kenntniß sie auch zeigen möchten.

sitionen, wird kein Bedacht genommen; sondern jeder Sudler nimmt, welche Präposition ihm eben einfällt, oder gefällt, nach der Regel stat pro ratione voluntas, und ihm folgt darin bald ein andrer Sudler, dem er als Auktorität gilt. —

„Nur ein Präteritum: das Imperfekt! und nur eine Präposition: für! An ihnen haben wir zwei Surrogate aller übrigen.“ Dies ist die Losung unserer scharfsinnigen Sprachverbesserer. —

Das für wird bald die einzige Präposition im Deutschen seyn: der Unfug, der damit getrieben wird, ist grenzenlos. — „Liebe für Andre“ statt zu. „Beleg für“ u. s. w. statt zu. „.... wird für die Reparatur der Mauern gebraucht“ statt zur. „Professor für Physik“ statt der. „.... ist für die Untersuchung erforderlich“ statt zur. „Für den 12ten dieses erwartet man den Herzog“ statt am oder zum. „Beiträge für Geologie“ statt zu. „Eine Maske erkannte er für den Kaiser“ statt als. „Für einen Zweck bestimmt“ statt zu. „Rücksicht für Jemanden“ statt gegen. „Reif für etwas“ statt zu. „Er braucht es für seine Arbeit“ statt zu. „Die Steuerlast für unerträglich finden“! „Grund für etwas“ statt zu. „Liebe für Musik“ statt zu. Schritt für Schritt“ statt vor.

Wenn so ein Schreiber irgend einer Präposition bedarf, so besinnt er sich keinen Augenblick, sondern schreibt für; was immer auch zu bezeichnen seyn mag. Diese praepos. muß herhalten und allein alle übrigen vertreten. —

„Beweis für“ statt Beweis der Sache. — „Ist nicht ohne Einfluß für die Dauer des Lebens“! statt auf. (Prof. Suckow in Jena.) — „Für einige Zeit verreist“! (Für heißt pro und darf nur da, wo dieses im Lateinischen stehn kann, gebraucht werden.) — „Indignation für die Grausamkeiten“ statt über. (Postzeitung.) — „Abneigung für“ statt gegen. — „Für schuldig erkennen“, auch „erklären“, ubi für abundat. — „Das Motiv dafür“ statt dazu. — „Verwendung für diesen Zweck“ statt zu. — „Unempfindlichkeit für Eindrücke“ statt gegen. — Titel: „Beiträge für die Kunde des Indischen Alterthums“ statt zur. — „Die Verdienste unsers Königs für Landwirthschaft, Handel und Gewerbe“ statt um. (Postzeitung.) — „Ein Heilmittel für ein Uebel“ statt gegen. — Neues Werk: „das Ma-

nuscript dafür ist fertig“ statt dazu. — „Schritt für Schritt“ statt vor, wird von Allen geschrieben; ist sinnlos. — „Freundschaftliche Gesinnung für“ statt gegen. — „Er wurde für todt gesagt“! — Er reist für sein Vergnügen“ statt zum. — „Mitleid für mich“ statt mit mir. — „Er fand es für zweckmässiger“ (Postzeitung). — „Gesuch für die Gestattung“ statt um. — „Für die Dauer“ statt auf. — „Für den Fall“ statt auf. — „Gleichgültig für“ statt gegen. — „Rechenschaft für eine Sache geben“ statt von. — „Dafür befähigt“ statt dazu. — „Für den Fall des Todes des Herzogs muß sein Bruder auf den Thron kommen“ statt im. — „Schlüssel für das Verständniß“ statt zum. — „Für Lord R. wird ein neuer Englischer Gesandter ernannt werden“ statt an Stelle. — „Die Gründe für diesen Schritt“ statt zu. — „.... ist eine Beleidibung für den Kaiser“ statt des Kaisers. — „Der König von Korea will an Frankreich ein Grundstück für eine Niederlassung abtreten“ (Postzeitung), besagt zu Deutsch, daß Frankreich dem König eine Niederlassung für ein Grundstück giebt. —

„Rücksicht für Ihre Gesundheit“ statt auf. — „Rücksicht für Sie“ statt gegen. — „Erforderniß für den Aufschwung“ statt zu. — „Neigung und Beruf für Komödie“ statt zur. —

„Dafür ist es jetzt noch nicht an der Zeit“ statt dazu. — „Sie erleiden eine für die jetzige Kälte sehr harte Behandlung“ statt bei. —

Sogar „Freundschaft für Jemand“ ist falsch: muß es heißen „gegen“: Dies nämlich bedeutet im Deutschen sowohl adversus wie contra. —

Sie schreiben: „Die Frage von einer Sache“: man frägt aber nicht von, sondern nach etwas. —

Ein sehr verdienter Orientalist schreibt, um zu sagen: Dies Wort ist aus der Sprache verschwunden — „dies Wort ist der Sprache entschwunden“, wählt also eine geschrobene, halb poetische und ganz unpassende Redeweise, bloß — um die Präposition aus zu ersparen! Dies ist charakteristisch für den Geist, mit welchem die Sache getrieben wird. —

---

g) Konjunktionen.

Ein besonderer Wortknappereikniff ist die Weglassung der Konjunktion und, wo das Verständniß des Sinnes diese heischt: er kommt, in Folge seiner vorzüglichen Dummheit, täglich mehr in Aufnahme. Die Konjunktionen und und oder werden weggelassen und dadurch der Sinn einer ganzen Periode verdunkelt. —

Die Partikel daß ist ganz aus der Sprache herausgewiesen und darf nicht vorkommen. Statt: er sagte, daß Dies oder Jenes geschehen sei, sagen sie (der Himmel weiß weswegen) allemal wie; als ob nicht daß und wie etwas geschieht sehr verschiedene Dinge wären. — Statt: die Behauptung daß, sagen sie: „die Behauptung, als ob." —

Sodann, in anderen Fällen, wird daß durch eine Versetzung der Worte eliminirt: z. B. statt: es schien, daß der Feind heranrücke — „es schien, der Feind rücke heran." — Statt: es scheint, daß er vergessen hatte, schreibt so Einer: „er hatte, scheint's, vergessen", ohne daß die Kakophonie scheint's sein dickes Ohr verletzte. —

„Wenn" und „so" sind geächtet, im Interesse der Buchstabenzählerei: statt „wenn er es gewußt hätte, so würde er nicht gekommen seyn", schreiben sie mit einem Gallicismus: „hätte er es gewußt, er wäre nicht gekommen". Allein die logischen Partikeln „wenn" und „so" sind der ganz eigentliche Ausdruck des hypothetischen Urtheils, also einer Verstandesform, und dieser unmittelbar angepaßt. Wenn eine Sprache solche Formen besitzt, so ist es grosse Thorheit, sie wegzuwerfen, um ein Paar Silben zu ersparen und die Sprache auf den Niveau des nachbarlichen Jargons herabzuschrauben. —

Auch den Unterschied zwischen als und wie verstehen sie nicht, sondern brauchen Beides promiscue. Als darf nur beim eigentlichen Comparativ stehen: „er ist größer als ich, und so groß wie du." —

h) Präfixa und Affixa.

Die Präfixa und Affixa sind die Modulation der Sprache, und diese wollt ihr, unfähige Skribler, ausmerzen, weil ihr den Sinn derselben weder versteht, noch fühlt. —

Wie die Rattenfänger machen sie Jagd auf die Präfixa aller Verba und Substantiva, um sie ohne Umstände wegzuschneiden; weil sie deren Bedeutung und Werth nicht kennen, nicht verstehen, nicht fühlen. Noch dazu thun sie Dies mit sichtbarer Selbstgefälligkeit; wodurch sie uns das peinliche Schauspiel des über das Verwüstungswerk seiner Willkür exultirenden Unverstandes geben. — Die durch Abschneiden der Präfixa zu Wege gebrachte Identifizirung verschiedener Worte führt zur Verwirrung der Begriffe. —

Sie meynen, ein Präfix sei so gut wie das andere; weil sie weder fühlen, noch verstehen, warum unsre Vorfahren „begiessen, betrügen, begehn, bethören, beschenken" u. s. w., aber „anfangen, anreden, anbeten, anziehen, anmuthen" u. s. w. gesagt haben. Die Herrn haben noch zu lernen, daß die Präfixa einen Sinn und Bedeutung haben, nicht willkürlich hingesetzt sind, also nicht willkürlich vertauscht werden dürfen. —

Wenn ein Wort ohne Präfixum eine Bedeutung hat, mit dem praefixo aber eine andere; so brauchen sie jenes auch in der Bedeutung des letzteren, machen also die Sprache um ein Wort ärmer: und da dies an Hunderten von Worten geschieht, wird die Verarmung bedeutend. Z. B. „Besserung" statt Verbesserung, Ausbesserung u. s. w., oder „Kürzen" statt Verkürzen, Abkürzen u. s. w. „Er stürzte den Thurm" (Deutsches Museum) statt stürzte ihn um. —

Die Sprache um ein Wort ärmer machen (durch Abschneiden der praefixa) heißt die Nation um einen Begriff ärmer machen. — Alle schöne Schreibart besteht in der treffenden Genauigkeit des Ausdrucks zur Bezeichnung des Gedankens: sie wird unmöglich, wenn man die verschiedenen Modulationen jedes Begriffs durch praefixa und affixa aufhebt. —

Die deutsche Sprache ist der Dummheit in die Hände geliefert. Sie schreiben z. B. „Vergleich" statt Vergleichung,

während Ersteres in der Regel nur für pactio, compositio gebraucht worden ist. Durch diese Manier, von 2 Worten nur Eins übrig zu lassen, welches, weil es eine Silbe weniger hat, jetzt den Dienst beider versehen soll, wird die Sprache immer ärmer gemacht, und zugleich zweideutig, gerade so wie die Thiergeschlechter, die Skala abwärts genommen, dadurch immer unvollkommener werden, daß ein Theil die Funktionen allein übernimmt, welche höher hinauf von zweien versehn werden. Daß Ein Wort zwei verschiedene Bedeutungen hat, ist ein Uebelstand, dem man stets entgegenarbeiten soll: sie befördern ihn!

Allemal: „Bezug" statt Beziehung*), und gar „Sachverhalt" statt Verhältniß; man denkt an Urinverhaltung. „Geschick" statt Geschicklichkeit, wodurch seltsame Mißverständnisse entstehn, z. B. „das Geschick des Kajus" — wo man denkt, sein Schicksal sei gemeint. Der Leser soll den wahren Sinn errathen, wozu er die Phrase 3 Mal lesen muß: aber was schadet Das? 2 Silben sind ja lukrirt! —

Nachdem irgend ein Narr, um das Augment im Particip zu ersparen, statt angestrebt, „erstrebt" geschrieben hatte, stürzten eilig 100 Narren herbei, das Selbe zu thun und überall stets Erstreben statt Anstreben zu setzen; so groß auch der Unterschied ist zwischen dem bloßen Anstreben (appetere) einer Sache und dem wirklichen Erstreben (adipisci) derselben, und sonach durch jene Identifikation dieser zwei Verba die Sprache um ein nöthiges Wort ärmer wird. „Thut nichts, Thut nichts! Dafür werden ja im Particip 2 Buchstaben lukrirt!" Kostbarer Gewinn! Sollte man solche Dummheit für möglich halten, wenn man sie nicht sähe? —

Was mich bei allen diesen Verbesserungen verdrießt, ist zunächst das Verderben der Sprache; sodann aber auch die entsetzliche und so allgemeine Dummheit, die dabei zu Tage kommt; so daß ich in der Bitterkeit meines Herzens mir sage, daß das

---

*) Variante: Allemal „Bezüge" statt Beziehungen. Kopfkissen, Sophas und Stühle haben Bezüge: Menschen und Dinge haben Beziehungen. So ist's Deutsch. Aber elende Silbenknickerei steckt dahinter und sonst nichts. — Schreibt ihr, statt Beziehung, „Bezug", so müßt ihr auch, statt Anziehung, „Anzug" schreiben.

Phlegma die Wurzel der Dummheit ist und leider seine Heimath in Deutschland hat. Man horche hin, wie die Engländer, Franzosen, Italiäner von den Deutschen in intellektueller Hinsicht urtheilen: bei der heurigen, gemeinsam betriebenen Sprachverbesserung kommt zu Tage, daß sie Recht haben. —

Statt Anregen schreiben sie „Beregen", welches gar kein Wort ist, aber den Zweck hat, im Particip das Augment und damit zwei Buchstaben zu ersparen! Ueberhaupt wird getrachtet, alle die Verben, welche im Particip das so schöne, die Verwandtschaft mit dem Griechischen beurkundende deutsche Augment haben, zu vermeiden und endlich auszumerzen. Ich schlage vor, statt Lumpenhunde Lumphunde, und statt dumme Esel Dummesel zu schreiben: — es war mir nur eben so eingefallen.*) —

Der dumme Muthwille, den jeder Strohkopf jetzt an den Silben übt, deren Bedeutung er weder versteht, noch fühlt, ist grenzenlos und droht die Sprache abzuschwächen und arm zu machen. Fernere Beispiele davon: „er suchte ihn in seinem Irrthum zu stärken" statt bestärken!! (Götting. Anzeigen). Man sucht Einen im Unglück, in der Krankheit zu stärken: aber in seiner Meinung, seinem Irrthum u. s. w. muß man ihn bestärken. Jedoch ein Wort den Dienst zweier versehen zu lassen, wodurch die Sprache verarmt, — das ist der Humor der Sache! —

Sie denken sich fein und witzig, indem sie überall statt Zuhörer „Hörer" schreiben: aber es ist zweierlei: jeder, der, wenn auch wider Willen, etwas hört, ist ein Hörer; aber nur wer mit Absicht hört, ein Zuhörer. Das fühlt so ein Pachyderma nicht, und dergestalt werden alle Modifikationen der Begriffe, alle

---

*) Variante: Statt anregen finde ich sehr oft „beregen", welches gar kein Wort ist, auch nicht ein Mal Buchstaben erspart. Das Präfix an bezeichnet aber überall den vorwärts treibenden stimulus, wie in antreiben, anspornen, anfeuern, anstiften, anfangen u. s. w. Dies nicht fühlend, nicht verstehend, setzt nun so ein schmierender Lump, ohne Grund oder Vortheil, ein ganz undeutsches Wort beregen, bloß aus dummem Muthwillen, um seine Autokratie über die Sprache zu beweisen. Ich überlasse dem Leser zu entscheiden, was so ein Verfahren verdient.

Nüancen, Modulationen derselben, aus der deutschen Sprache ausgemerzt; bloß aus niederträchtiger, schmutziger Buchstabenzählerei. —

Sie setzen statt Anzahl — „Zahl“: allein Zahl bedeutet jenes abstrakte Wesen, welches der Stoff der Arithmetik ist und wodurch man zählt; Anzahl hingegen ist das Gezählte, das was gezählt wird, die empirische Zahl, die Dinge, ihrer Zahl nach. *) —

Statt hinzufügen schreiben sie „beifügen“, welches nicht das Selbe ist: ersteres gilt von homogenen, letzteres von heterogenen Dingen. Ich füge meinem Briefe ein Päckchen bei und ein Postskriptum hinzu. Aber auch hier soll in der Sprache ein Wort den Dienst zweier versehen, um gelegentlich zwei Buchstaben zu ersparen. **) —

Einer schreibt (in den Heidelberger Jahrbüchern): „Ich trat in den Tempel, wo ich die Bildsäule des Odin, Thor und der Freya traf“; — wonach man denken sollte, er habe auf diese geschossen: aber es steht aus elender Buchstabenknickerei statt antraf, wiewohl auch dieses hier nicht ganz richtig wäre, da es nur von zufällig anwesenden Personen gesagt werden darf, nicht aber von einem Gott in seinem Tempel. Es sollte hier stehen vorfand. —

„Bessern“ statt Verbessern. Ein Sünder, ein Kranker bessert sich. Eine Erfindung, ein Instrument, ein Buch, ein Gehalt wird verbessert. ***) — „Aendern“ statt Verändern. Der Unterschied ist analog, wenn auch nicht so deutlich. Sein Kleid ändern ist ein anderes anziehn; verändern ist Sache des

*) Variante: „Zahl“ statt Anzahl: jenes aber ist die abstrakte, reine, unbenannte Zahl; letzteres die konkrete, angewandte, abgezählte individueller Dinge.

**) Variante: „Ich füge bei“ statt hinzu: zwei verschiedene Dinge. Ich füge eine Probe der Waare bei; ich füge noch Folgendes hinzu: so muß man schreiben. „Ich füge an“ statt hinzu, — ein Kabinetsstück von Buchstabenzählerei.

***) Variante: „Besserung“ statt Verbesserung. Auf Deutsch redet man von der Besserung eines Kranken, von der Verbesserung einer Maschine, von der Ausbesserung eines Kleides, Schiffes u. s. w.

Schneiders. Aendern betrifft überall das Ganze der Sache; Verändern einen Theil.*) „Fälschen" statt Verfälschen. Gefälscht wird Das, dem man ein ganz Anderes substituirt, wie Dokumente, Wechsel, Banknoten; verfälscht wird Das, dem etwas Unächtes beigemischt wird: Wein, Text, Urtheil, Glaubenslehre u. s. w. Ich verfälsche eine Urkunde, wenn ich eine Stelle radire und etwas Anderes hinschreibe: ich fälsche sie, wenn ich sie ganz fabricire. —

Statt beständig — „ständig", welches klingt wie ständisch, d. i. den Ständen des Reichs gehörig. Dann müssen sie auch statt unbeständig unständig, und statt Unbestand Unstand schreiben, ferner statt inständig, ausständig, zuständig, geständig, rückständig immer nur „ständig". Aber so weit zu denken sind unsere Sprachverbesserer nicht fähig: ihre Sache ist Buchstaben zählen.**) —

„Zweiung" statt Entzweiung! (P. Z.) Da kann er auch, statt Entsetzen, Setzen; statt Entführen, Führen; statt Entstehen, Stehen schreiben. „Ent" bedeutet das Auseinandergehen. —

„Theidigen" statt Vertheidigen! und „Theidigung" statt Vertheidigung! in einer Zeitung gefunden. Das Königl. Sächsische Ministerium des öffentlichen Unterrichts, in einer „Bekanntmachung das Lehrerseminar betreffend", vom 1. Juni

---

*) Variante: Eine Zeitung berichtet eine bevorstehende „Aenderung der Uniform": dies besagt auf Deutsch, daß statt der bisherigen eine ganz andere eingeführt werden soll, — während bloß eine Veränderung in der Uniform gemeint ist. — Ich habe gefunden „das Unänderliche" statt Unabänderliche, — eine Sprachverbesserung, welche gewiß von allen Schafsköpfen mit Bewunderung aufgenommen und mit edlem Eifer nachgeahmt werden wird; — wodurch dann die Sprache wieder um zwei Worte ärmer wird, d. h. um das Unterscheidungsmittel zweier ganz disparater Begriffe: „unabänderlich" und „unveränderlich".

**) Variante: Statt beständig — „ständig"! — folglich auch statt anständig, inständig, verständig, ausständig, abständig, nachständig u. s. w., überhaupt statt Bestand — Stand. Bloß daraus, daß der Verstand den Herren so fremd ist, erklärt es sich, daß sie ihn nicht auch in Stand abgekürzt haben. Vor allen Dingen aber rathe ich ihnen, ihr eigenes Epitheton zu verkürzen und statt dumm zu schreiben dum.

1859, sagt „Führung“ statt Aufführung. Danach kann man auch statt Ausführung, Verführung, Durchführung, Ueberführung, Anführung, Entführung, Abführung, Einführung u. s. w. immer nur Führung sagen: der Leser wird ja wohl rathen was wir meynen. —

„Schwinden“ (tabescere) statt Verschwinden (evanescere). — „Schluß“ statt Beschluß. — „Willigen“ statt Bewilligen, Einwilligen, Verwilligen. — „Reglos“ statt regungslos. — „Ueben“ statt Ausüben und auch statt Einüben. Der Schüler übt die Kunst oder sich in derselben: der Meister übt sie aus: der Virtuose übt ein Stück, der Schauspieler eine Rolle ein. —

Statt Ausfertigen — „Fertigen“; wie es schon längst statt Verfertigen dienen muß: für Abfertigen wird es den Dienst wohl auch übernehmen, wie auch für Anfertigen, — und so wird jeden Tag die Sprache um ein Wort ärmer. —

„Hindern“ statt verhindern. Ich hindere was ich erschwere, verhindere was ich unmöglich mache. —

„Wandeln“ statt Verwandeln (Graul, Kural v. 452). — „Löschen“ statt erlöschen, sc. die Lampe (ibid. v. 601). —

„Dem Christenthum erborgt“ (Köppen, Buddhaismus, Bd. 2) statt abgeborgt. Wer mir etwas erborgt, borgt es für mich von einem Andern: — also falsches Wort, falscher Sinn, um zwei Buchstaben zu erknausern. —

„Siedelei“ statt Einsiedelei (Köppen), also gerade das Bezeichnende und Unterscheidende weggeschnitten. —

„Bereiten“ statt Vorbereiten. Man bereitet eine Speise, ein Lager; eine Ueberraschung, ein Ueberfall u. s. w. wird vorbereitet. —

„Der Verfasser hat noch einen Theil zurückhalten müssen“ statt zurückbehalten (schreibt ein Recensent im Repertorium) — zwei sehr verschiedene Begriffe! aber sie sollen konfundirt und die Sprache um ein Wort ärmer werden. Und von solchen Eseln wird man recensirt in so einem anonymen Eselstall. —

In einer ministeriellen Depesche, wie sie die Zeitung giebt, steht „verhalten“ statt vorenthalten! Allerdings ist Hoffnung da, daß es ein Druckfehler sei: aber die Hoffnung ist schwach. — „war nicht zu erbringen“ statt aufzubringen. —

„Das Volk mahnen“ statt ermahnen! (Hase, S. Franciscus.) Schuldner werden gemahnt. —

„Lösen“ statt Auflösen: Was würde man sagen, wenn ein Franzose soudre statt dissoudre schriebe? (Welt als Wille und Vorstellung, II, 137 der 3. Aufl.) —

Durchgängig wird statt „beistimmen“ gesetzt zustimmen, obgleich Beides nicht genau identisch ist. —

„Zugestehn“ statt Eingestehn. Beide sind so verschieden wie Eingeständniß und Zugeständniß. —

„Er hatte mißrathen“ statt abgerathen! (Heidelberger Jahrbücher.) —

„Die Häuser streichen“ — statt anstreichen. —

„Patriotische Hingabe“ statt Hingebung: — warum denn gleich darauf „Aushebung der Rekruten“, und nicht Aushub? und, statt Erhebung des Gemüths, Erhub? und überhaupt statt Hebung (z. B. der Industrie) bloß Hub? —

„Vorwiegend“ statt überwiegend: also auch Vorgewicht? — Dummer, sinnloser Schnitzer, um einen Buchstaben zu ersparen! Ueber bezieht sich auf die perpendikulare, vor auf die horizontale Linie: aber wer möchte unsern Sprachverbesserern mit solchen Subtilitäten kommen? sie sind gewohnt aus dem groben Holz zu schneiden: sie zählen die Buchstaben und damit gut. —

Statt: er wollte ihm dazu verhelfen — bloß „helfen“. Zwei sehr verschiedene Begriffe. —

„Einwände“ statt Einwendungen.

„Abbruch der Unterhandlungen“ statt Abbrechung. Man sagt „der Abbruch eines Hauses.“

„Rechnung legen“ statt ablegen (Postztg.): also fortan statt auflegen, unterlegen, vorlegen, darlegen, einlegen, überlegen, verlegen, auslegen u. s. w. nur immer simpliciter „legen“! „Willigung“ statt Einwilligung. Eine Sache „weigern“ statt verweigern. —

„Willensordnung“ statt Willensverordnung. Etwas ordnen, oder etwas verordnen sind doch höchst verschiedene Dinge! Thut nichts, wenn wir nur eine Silbe ersparen, da mag Sinn, Verstand, Logik, Grammatik und Alles zum Teufel gehn. —

„Durchstich der Landenge“, statt Durchstechung. —

„Tiefer greifend“ statt eingreifend. — „Eine Stelle in der Weltgeschichte nehmen“ statt einnehmen (Menzel). — „Zeichnen“ statt unterzeichnen mag als Börsenjargon hingehn; außerdem aber gebraucht (wie bereits geschieht), ist es nichts, als ein erzgemeiner Judenjungen-Schnitzer. —

---

i) Wortzusammenziehungen.

Ohne Umstände zieht jeder Skribler Substantiv und Adjektiv zu Einem Wort zusammen und sieht dabei triumphirend auf seinen verblüfften Leser. Statt dunkles Zimmer „Dunkelzimmer“; statt die ganze Länge die „Gesammtlänge“, und so in hundert Fällen, aus Adjektiv und Substantiv Ein Wort gemacht! wozu, wozu? — aus der schmutzigsten Raumersparniß Eines Buchstabens und des Interstitiums zwischen zwei Worten. Dahin gehört auch „Göthemonument, Schillermonument“, st. Göthe's Monument u. s. w. Und gar „Schillerhaus“ klingt wie Schilderhaus. Wie abgeschmackt würde es in England erscheinen, wenn Einer sagen wollte the Shakespearemonument. *) — Und bei solchen niederträchtigen Schlichen ist noch dazu eine gewisse Selbstgefälligkeit unverkennbar: triumphirend bringt Jeder, als Probe seines Witzes, eine neue Sprachverhunzung zu Markte. Olympische Götter! giebt es einen peinlicheren Anblick, als den des exultirenden, zufriedenen Unverstandes? Uebertrifft er nicht sogar den der kokettirenden Häßlichkeit? —

„Mozart-Geige“, unberechtigte Zusammenziehung! — Das erste Wort muß den Zweck des zweiten bezeichnen: Spazierstock, Obstgarten, Reitpeitsche, Vogelflinte, Arzneiglas, Uhrkette, Schilderhaus, Wachtposten, Postkutsche, Schreibtisch. —

In den Heidelberger Jahrbüchern, Dezember 1859, steht

---

*) Variante: „Stein-Monument“, „Göthe-Monument“, „Schiller-Haus“. Sagte ein Engländer „Shakespearehouse“, wie albern würde er erscheinen! O daß man doch könnte englischen Verstand, wie englische Waaren, importiren! Aber der Zollverein würde hohen Zoll darauf setzen. —

„Wildesel"; da wird doch, als zur Familie gehörig, auch Dummesel anwendbar seyn. — Ein Physiker schreibt statt periodischer Regen „Periodenregen"! —

Zieht ihr zwei, drei und mehr Worte in Eins zusammen, so könnt ihr mit demselben Recht alle Interstitia weglassen, wie auf den ältesten Griechischen und Römischen Lapidarinschriften. —

---

k) Gallicismen.

„Rechnung tragen" (drei Mal auf jeder Seite, statt in Anschlag bringen, berücksichtigen) ist nicht bloß ein Gallicismus, sondern eine plumpe und sinnlose Uebersetzung des tenir compte. —

Eben so allbeliebt: „Die Tragweite" la portée; ist Gallicismus und dazu ein Kanonierausdruck, den man nur in besonderen Fällen gebrauchen sollte, statt ihn bei jeder Gelegenheit aufzutischen. Imgleichen „Früchte" statt Obst: es ist ein Vorzug, den die deutsche Sprache vor allen andern hat, daß sie die roh zu genießenden Früchte mit einem besondern Ausdruck bezeichnet und dadurch den Begriff derselben aussondert, wodurch die Rede sogleich bezeichnender und bestimmter wird: aber unsre Skribler duseln am liebsten im Nebel des Allgemeinen. —

Ferner sind Gallicismen: „Diese Leute, sie sind." — „Von Berlin" statt aus. — „Die Sammlung besteht in" (en) statt aus. — „Italiänisch wissen" statt können. — Ich habe gefunden: „sie hatten Furcht". Was würde man in Frankreich sagen, wenn Einer schriebe: ils se peuroient. —

---

l) Fremdwörter.

Mit dem Aufnehmen fremder Ausdrücke hat es keine Noth: sie werden assimilirt. Aber gerade gegen diese wenden sich die Puristen. — Sie schreiben statt Appellation „Berufung":

falsch! müßte heißen „Anrufung"*): wollt ihr deutsche Michel seyn, so versteht wenigstens Deutsch. Aber Postzeit. 28. Octob. 1858 sagt: „Die Berufung Proudhons an den Kaiserl. Gerichtshof wird zur Verhandlung kommen", — da muß man denken, er wäre als Beisitzer des Gerichtshofes berufen: — er ist der Delinquent und hat appellirt. —

---

m) Unworte, sinnlose und abgeschmackte Worte.

„Vervortheilung seiner Gläubiger" statt Uebervortheilung. (Postzeit. 15. Juli 1858). Also schafft der Sudler ein Unwort, um einen Buchstaben zu lukriren: so weit geht der Wahnsinn! Die deutsche Sprache ist in Gefahr: ich thue was ich kann, sie zu retten; bin mir aber dabei bewußt, daß ich allein stehe, einer Armee von 10,000 Narren gegenüber. —

Ein Darmstädter Landgericht beraumt einen Termin an wegen Klage über „Eheversprüch"! —

Gerichte citiren die Leute in „Selbstperson", — ein Unwort, statt „in eigener", d. h. nicht fremder Person. Dürfen Gerichtshöfe ihre Würde so weit vergessen, daß sie mit armseligen, sprachverhunzenden Litteraten in Ein Horn stoßen? —

„Selbstverständlich" ist sinnlos: es müßte wenigstens heißen „von selbst verständlich"; hiebei wäre aber (für die Buchstabenknicker) kein Profit. „Selbstredend", im selben Sinne gebraucht, besagt etwas ganz Anderes, nämlich, daß man selbst redet, nicht durch einen Anderen. —

„Zuverlässig" wird ersetzt durch verläßlich, — um einen Buchstaben zu erknickern! —

„Unbill" statt Unbild ist gerade wie im ersten Decennio dieses Jahrhunderts ein Schriftsteller „ungeschlachtet" statt unge-

---

*) Variante: Statt Appellation schreiben sie Berufung. Wer deutschmicheln will, sollte wenigstens Deutsch verstehn: es müßte heißen Anrufung. Berufung ist die eines Beamten zu einer Stelle.

schlacht schrieb, worüber damals Göthe herzlich gelacht hat. — Auffallend ist ein aus seiner Etymologie leicht verständliches Wort: „auffällig“ besagt nichts und ist wie wenn man statt frappant frappeux sagen wollte; aber in Folge seiner besondern Albernheit hat es Gunst gefunden und auffallend gänzlich verdrängt. —

Der Orientalist Graul schreibt (Kural p. 195): „um damit das Reis, das beifallen möchte“, statt: um damit das Reiskorn, welches vorbeifallen möchte. — Ibid. v. 314: „damit bewenden lassen“, statt dabei. — Statt dessen setzt er stets „deß“. —

Derselbe, sonst verdienstvolle, aber durch viele abgeschmackte Worte sich auszeichnende Orientalist hat eine solche Vokalscheu, daß er das e am Ende eines Wortes stets wegläßt und durch einen Apostroph ersetzt, wenn das folgende Wort mit einem Vokal anfängt. Demnach müßte man z. B. schreiben: „Mein' arm' alt' Amm' aß ein' Auster.“ —

Ich habe gefunden ein neues Substantiv „Gröbungen“ für Grobheiten, und „handliche Uebersicht“ (Centralblatt); ein neues Verbum „heeren“ scheint bedeuten zu sollen „ein Land mit einer Armee besetzt halten“; „Aufbesserung der Gehalte“, „Verliederung einer Provinz“ — qu'est-ce? — „heiklich“, — „behäbigen“? Sobald nämlich ein Ausdruck nur albern genug ist, darf er Beifall und Adoption hoffen. Jeder geringste Skribler und Sudler hält sich berufen, die Sprache zu verbessern und zu bereichern, nimmt daher keinen Anstand, ein Wort hinzuschreiben, das ihm eben durch den Kopf fährt und nie auf der Welt gehört worden. „Uebermögen“ statt überwinden, schreibt Graul, Kural p. 8 u. 69; wie unverschämt! —

Das plumpabgeschmackte „beanspruchen“ ist in allgemeine Aufnahme gekommen, bloß weil es eine Silbe weniger hat, als in Anspruch nehmen.*) —

„Die Kasse hat vereinnahmt“ statt eingenommen: wür-

---

*) Variante: Daß ein so dummes Wort, wie beanspruchen, in allgemeinen Gebrauch kommen konnte, charakterisirt den Geist unserer Sprachverbesserer und ihrer Nachtreter.

diger pendant zu dem abgeschmackten und daher allgemein beliebten „beanspruchen“. —

„Beglichen“ statt ausgeglichen! ein Unwort! —

„Diese Affaire kann man nunmehr als völlig bereinigt betrachten.“ (Postzeit. 1858, Juni.) Was beschmutzt heißt, weiß ich, aber bereinigt? —

„Fahr“ statt Gefahr!! (Graul, Kural v. 674). —

Der Zoologe Bronn lukrirt eine Silbe dadurch, daß er „Echse“ statt Eidechse schreibt. Ist nun jenes ein fossil aufgefundenes Wort, oder generatio spontanea? —

„Best“ statt bestens! — Statt Uebermacht „Obmacht“! —

„Erfund“ statt Erfindung! (Heidelb. Jahrbüch.) Litteratendeutsch! —

„Unterkunft finden“ statt Unterkommen: da werden wir wohl bald statt Auskommen „Auskunft“ erleben und dieses letztere sehr brauchbare deutsche Wort dadurch aus der Welt gesetzt sehen. —

„Gedenkfeier“ statt Gedächtnißfeier: man feiert das Gedächtniß, d. i. die Erinnerung an Einen, nicht das „Gedenk“. —

Statt hohe Schule schreiben sie „Hochschule“, offenbar aus blosser Vorliebe für das Sinnlose. —

„Indeß“ statt indessen, aus lumpiger Buchstabenknickerei: es steht für unter dessen, während dessen: deß ist gar kein Wort. —

„Vor“ statt bevor; welches Phrasen giebt, aus denen nicht klug zu werden ist. „Er that es, vor er mir es gesagt.“ —

„Vorerst“, sinnlos und von widerlichem Anklang, statt Für's Erste. —

Statt mithin — „sohin“. Und solche dumme Verbesserung erlauben sich die niedrigsten Lohnschreiber der Journäle, der Pöbel der Litteratur. —

„Nahezu“ statt beinahe. — „Weitaus“ statt bei Weitem. — „Bislang“ statt bisher, sinnlos. —

Statt fortwährend — „forthin“. (Postzeit.) — Statt beständig — „stetig“. —

„Seitens“, „Betreffs“, „Behufs“ oder gar „Hinsichts“ sind Wortverrenkungen, entsprungen aus nichtswürdiger Buch-

stabenzählerei; — auf Deutsch heißt es: von Seiten, — im Betreff, — zum Behuf, — hinsichtlich. Dahin gehört auch „Weitaus“ statt bei Weitem. —

Worte, die keine sind: „Bislang“. — „Beweise erbringen“ statt aufbringen. — „Nahezu“, statt beinahe, ist kein Wort, auch keine erlaubte Zusammensetzung: man sagt „nahe bei dem Baum“, nicht zu dem Baum. — In „Bälde“, — „verwilligen“ statt bewilligen. Verwilligen ist gar kein Wort, hat auch keine Buchstabenersparniß, aber Herrn Schmierax gefällt es so, er dünkt sich originell dabei. Dann muß er auch versuchen statt besuchen, vernehmen statt benehmen sagen. —

Schreibt ihr, statt anderweitig, — „anderweit“, so müßt ihr auch, statt zeitig, — „zeit“ schreiben. —

Statt Solcher, Solche, Solches — immer nur „solch“, z. B. „solch aufrichtiger Mann“. Obendrein merkt man, daß sie sich dabei liebenswürdig dünken. —

---

n) Fehlerhaft gebrauchte Worte.

Zum Sprachverderb zähle ich auch den immer allgemeiner werdenden verkehrten Gebrauch des Wortes Frauen statt Weiber, wodurch abermals die Sprache verarmt: denn Frau heißt uxor und Weib mulier (Mädchen sind keine Frauen, sondern wollen es werden); wenn auch im 13. Jahrhundert eine solche Verwechslung schon ein Mal dagewesen seyn oder sogar erst später die Benennungen gesondert seyn sollten. Die Weiber wollen nicht mehr Weiber heißen, aus demselben Grunde, aus welchem die Juden Israeliten und die Schneider Kleidermacher genannt werden wollen, und Kaufleute ihr Comtoir Büreau tituliren, jeder Spaaß oder Witz Humor heißen will, weil nämlich dem Worte beigemessen wird, was nicht ihm, sondern der Sache anhängt. Nicht das Wort hat der Sache Geringschätzung zugezogen, sondern umgekehrt; — daher nach 200 Jahren die Betheiligten abermals auf Vertauschung der Wörter antragen würden.

Aber keinenfalls darf die deutsche Sprache, einer Weiber-

grille halber, um ein Wort ärmer werden. Daher lasse man den Weibern und ihren schaalen Theetischlitteraten die Sache nicht durchgehn: vielmehr bedenke man, daß das Weiberunwesen oder Damenthum in Europa uns am Ende dem Mormonismus in die Arme führen kann. *) —

In der Postzeitung vom 16. Juni 1857 heißt es: „Die Königin war durch die Zeitschrift N. N. auf die Mängel einer Kirche und einer Schule in zwei Gemeinden hingewiesen", — hiebei wird nun Jeder denken, die besagten Anstalten wären fehlerhaft gewesen; — aber aus dem Sinn geht hervor, daß Ermangelung gemeint ist. Daß deutsche Zeitungen elendes, fehlerhaftes Deutsch schreiben, ist alltäglich und keiner Erwähnung werth: aber wir haben hieran ein rechtes Muster-Beispiel

---

*) Varianten: Das Wort Weib hat jedenfalls nichts verschuldet, weder durch Klang noch durch Etymologie: sollte ihm also irgend eine schlimme Bedeutung anhangen; so ist sie nicht dem Wort, sondern dem Gegenstand zuzuschreiben und würde folglich eben so jedes andere Wort inficiren, welches man jenem substituiren möchte. Es ist damit, wie mit den Juden, die Israeliten heißen wollen; — obgleich es seit dem Könige Salmanassar, glorreichen Andenkens, keine Israeliten mehr giebt. —

Das Wort Weiber ist ganz unschuldig und bezeichnet ohne alle Nebenbedeutung bloß das Geschlecht. Wenn ihm also eine unangenehme Bedeutung anklebt; so könnte dies nur am Bezeichneten liegen; nicht am Zeichen. Daher wird eine Aenderung dieses die Sache nicht bessern. Die deutsche Sprache hat, wie die lateinische, den Vorzug für genus und species, für mulier und uxor, zwei entsprechende Wörter zu haben, und darf ihn einer Weibergrille halber nicht aufgeben: daher eben klingt Frau, wenn von Mädchen gebraucht, stets wie ein Mißton, wenn auch tausend fade Theetischlitteraten es zu diesem Gebrauch abzuschleifen unterthänigst bemüht sind. So wollen die Juden Israeliten, die Schneider Kleidermacher heißen, und kürzlich wurde vorgeschlagen, daß, weil das Wort Litterat in Mißkredit gerathen sei, diese Herren sich statt dessen Schriftverfasser nennen sollten. Aber wenn eine an sich unverfängliche Benennung diskreditirt wird; so liegt es nicht an der Benennung, sondern am Benannten, und da wird die neue bald das Schicksal der alten haben. Es ist mit ganzen Klassen wie mit dem Einzelnen: wenn Einer seinen Namen ändert, so kommt es daher, daß er den frühern nicht mehr mit Ehren tragen kann: aber er bleibt der Selbe und wird dem neuen Namen nicht mehr Ehre machen als dem alten.

und Prototyp der Folgen der Silbenknickerei und Buchstabenzählerei, und darum führe ich es an: denn nicht nur ist etwas Anderes gesagt, als gemeint war; sondern indem jetzt, dieser Sprachökonomie gemäß, zwei disparate Begriffe durch das selbe Wort bezeichnet werden, wird die Sprache der Verarmung entgegengeführt: von zwei Worten, welche sie zur Bezeichnung zweier Begriffe hatte, wird ihr nur Eines, natürlich das kürzere, gelassen, welches jetzt für beide dienen soll, wobei denn der Leser jedes Mal rathen mag, was gemeint sei. Und so verfahren unsere nichtswürdigen Sprachverbesserer in 100 Fällen. —

Statt Scharfsinn schreiben sie „Schärfe"; als ob nicht die Schärfe und der Scharfsinn eines Urtheils gar weit verschiedene Dinge wären. Aber sie sind nur bedacht, das selbe Wort, bloß weil es kürzer, als die ihm verwandten ist, der Bezeichnung zweier, dreier und mehrerer Begriffe dienen zu lassen; wodurch sie die Sprache theils matt und stumpf, theils durchweg zweideutig machen. Welches Epitheton gebührt ihnen? —

Statt achtungswerth schreiben sie, aus niederträchtiger Buchstabenknickerei, „achtbar", welches viel weniger besagt, indem es sich verhält, wie sichtbar zu sehenswerth, und überdies ein Spießbürger-Ausdruck ist. Sie aber sagen: „wir werfen jedes Wort zur Sprache hinaus, welches durch ein anderes, um 2 Buchstaben kürzeres, wenn dieses auch schon eine andere Bedeutung hat, mit vertreten werden kann"; wenn auch dadurch die Sprache immer ärmer und unbestimmter wird, so wird sie dafür auch immer kürzer, am Ende so kurz, daß man nicht mehr weiß, was gesagt seyn soll, sondern die Wahl behält zwischen allerlei Bedeutungen. —

„Bedauerlich", statt bedauernswerth, ist falsch: ersteres besagt „was man bedauern kann", wenn man Lust hat; — dieses was verdient bedauert zu werden. —

„Billig", statt wohlfeil, ist so falsch und gemein, wie es allgemein ist. „Die billigste Litteraturzeitung" hebt ein Journalartikel an. Demnach sollte man glauben, daß die Recensionen mit grosser Billigkeit abgefaßt waren. Er meint aber die wohlfeilste. —

„Koburg wird billiger regiert als Gotha" (Postztg.); man meint, das heiße mit Nachsicht, o Nein! es ist gemeint wohl-

feiler. „Billig" ist ein moralisches Prädikat, kein merkantilisches. Postztg. vom 9. Nov. 1858, Schreiben aus Berlin: „Alle demokratischen Zeitungen begeifern die gefallenen Minister; — es ist so billig jetzt zu schimpfen." — Er will sagen: jam parvi constat conviciari; sagt aber: jam aequum est conviciari. Billig, ausgehend von Krämern: „billige Behandlung der Kunden", und dann wurde die Waare billig: endlich billige Ochsen auf dem Viehmarkt. Billig ist ein durchaus moralisches Prädikat, darf daher bloß von Menschen gebraucht werden. —

Alle setzen stets „nothwendig" (necessarium, necesse est) statt nöthig (opportet, opus est); nothwendig bezieht sich (als Wirkung) auf die causa efficiens; nöthig auf die causa finalis. —

„Für nöthig erachten" findet man wohl ausnahmslos in allen Büchern und Blättern der letzten 10 Jahre, ist aber ein Schnitzer, den, in meiner Jugend, kein Primaner sich hätte zu Schulden kommen lassen; da es auf Deutsch heißt „nöthig erachten", — hingegen „für nöthig halten". Auch in „für würdig erachten" ist für überflüssig, so wie in: „Die Jury hat ihn für schuldig erkannt". —

Durchgängig liest man „Ansprache" statt Anrede: aber Ansprache ist etwas Anderes als bloß Anrede: es trägt nämlich den Begriff des Bittens in sich, ganz wie appellare: Anreden ist bloß alloqui. Hiebei ist keine Buchstabenersparniß; sondern bloß weil sie nicht gewöhnliche Worte gebrauchen wollen: ein grober Irrthum! Ungewöhnliche Gedanken in gewöhnlichen Worten, Das ist die Sache; nicht umgekehrt. —

„Von einer Sache die Sprache sein" statt „Rede" (Postzeit.). — Es giebt keine muthwillige Verhunzung der Sprache, die sich nicht der niedrigste Schmierax ohne Umstände erlaubt; — weil er weiß, daß keine Prügel darauf gesetzt sind. Das litterarische Gesindel will originell seyn und kennt keinen andern Weg, als Worte in unerhörtem Sinn zu gebrauchen, oder sie zu verhunzen, oder neue einzuführen. —

„Maaßnahme" statt Maaßregel. Maaßnahmen — sind was der Schneider vornimmt, wenn er mir Hosen anmißt; Maaßregel ist der leitende Grundsatz, nach dem verfahren werden soll. —

„Die Wärmebildung des Körpers“ statt Wärmeerzeugung (Centralblatt): falsch und sinnlos. —

„Unrechtes Gut“ statt ungerechtes: man sagt, die unrechte Thür, der unrechte Hut, der unrechte Weg; aber ungerecht ist etwas ganz anderes. —

Statt Begriff, Ansicht, Meinung u. dgl. durchgängig das affektirte, gespreizte und ekstatische „Anschauung“. —

Graul (Kural p. 15) schreibt: „Pflichten lösen“ statt erfüllen. —

In der Postzeitung, Decemb. 22., 1859 heißt es: „ob er, Hr. P. die Aechtheit der Anlage zu verabreden vermöge“: also „verabreden“ statt in Abrede stellen! mithin inter se convenire, statt negare! also völligen Unsinn schreiben, um zwei Silben zu lukriren! —

„Ein unweit anziehenderes Gemählde“ (Gött. Gel. Anzeigen, Septbr. 1858) statt ungleich: unweit bedeutet nahe. Aber dies ist die heutige Sitte: jeder Skribler schreibt das Wort hin, welches ihm gerade durch den Kopf fährt, — mag es die hier nöthige Bedeutung haben, oder nicht. Der Leser mag rathen, was gesagt seyn soll. —

„Beiläufig“ (i. e. obiter, en passant) statt ungefähr (circiter, à peu près). — „Umfänglich“ statt umfangsreich: ist das Gegentheil, indem es besagt „was sich umfangen läßt“. —

Statt zeitweilig schreibt Einer „zeitig“, welches aber reif bedeutet. —

„Sorglich“ statt sorgfältig, von Sorgfalt: jenes von Sorge, wie auch besorglich, Besorgniß. —

Statt niedrig schreiben sie „nieder“, aus niederträchtiger Lumpacivagabundenbuchstabensparsamkeit: — aber nieder führt den Begriff der Bewegung mit sich: der Stein fällt nieder, das Thal liegt niedrig. —

Sie schreiben „über“ statt übrig, z. B. „überbleiben“ (Graul). —

„Er sitzt nieder“, statt „setzt sich nieder“, um eine Silbe zu ergaunern, ist gerade so ein Schnitzer, wie wenn man Lateinisch sedēre statt sidĕre schriebe. Aber auch statt niedrig sind sie dreist genug nieder und statt übrig — über zu setzen. Dazu machen sie gar noch den Superlativ: der niederste!

(Heidelberger Jahrbücher.) Nieder ist Adverbium, niedrig aber Adjektiv. —

Einer schreibt „abschätzig" statt geringschätzig; — er bedenkt nicht, daß abschätzen taxiren bedeutet. —

„Einmal" schreiben sie statt erstlich, also semel statt primum. —

Ich kann dies „allein" statt selbst. —

Statt „in der Kürze" (ut brevi dicam) „kürzlich" (nuper). Gött. gel. Anz. —

„Einig" (concors) statt einzig (unicus) und statt einfach (simplex). —

Statt daselbst setzt Einer bloß „da", und zwar so, daß der Leser zuerst quum statt ibi verstehn muß. —

Statt „gegenwärtig, jetzt, zu jetziger Zeit", schreiben sie, höchst lächerlicher Weise, stets „augenblicklich". Eine besonders lächerliche Folge jenes Mißbrauchs des Wortes augenblicklich ist, daß wenn sie nun ein Mal im Ernst augenblicklich meynen; dann sagen sie „im Nu": ein Wort aus der Kinderstube. Eine sehr ästhetische buchstabenersparende Verbesserung desselben ist „augenblicks", welches ich, statt „jetzt", wirklich gefunden habe: da es klingt wie Blix (Blitz), wird es figurativ und dadurch äußerst schön und nachahmungswürdig. —

---

o) Verfehmte Worte.

Zu den proskribirten Worten gehören „gewiß" und „zugleich"; was sie gesündigt haben weiß, ich nicht. Schönes Beispiel: „Die Armeereduktion wird als sicher betrachtet": — Dies besagt auf Deutsch, daß sie ohne Gefahr sei; — der Schreiber meint „gewiß". —

Was das Wort Zugleich (ὁμου, simul) unsern Skriblern gethan hat, weiß ich nicht: es ist aber verfehmt und wird, ohne Ausnahme, durch gleichzeitig vertreten.

Ich nenne sie ohne Umstände Skribler, obwohl ich sehr wohl weiß, daß ihrer wenigstens 10000 sind: das intimidirt

mich keinen Augenblick: der Pöbel war stets zahlreich, muß aber nichts destoweniger als solcher behandelt werden. —

„Seither" — ich weiß nicht, welches animal scribax zuerst diesen Schnitzer gemacht hat: aber Beifall und Nachfolge hat er gefunden, wie unter den Latinisten ein Ausdruck des Cicero. „Zeither" ist ganz dadurch aus der Sprache verdrängt und findet sich höchstens bei irgend einem alten, hinter den Fortschritten der Zeit zurückgebliebenen Gelehrten. *) —

Statt „ausgenommen" stets „außer", z. B. „außer es wäre der Wille des Kaisers"; welches oft Unsinn liefert, indem man foris oder extra versteht, wo excepto gemeint ist. **) Dem analog schreiben sie statt seitdem bloß „seit"; z. B. „seit die Buchdruckerei erfunden ist" — ein Schnitzer. —

Worte, die im Verschiß sind und die Keiner anrühren darf (Index verborum prohibitorum): gewiß; — zugleich; wenn: so; welcher, welche, welches; — daß (dafür „wie"); — allein (dafür „einzig"); — im Stande seyn (dafür „in der Lage"); — bei Weitem (dafür „weitaus"); — ferner (dafür „weiter"); — beinahe (dafür „nahezu", sogar „nahebei" statt beinahe, Leipz. Repert., also das richtige beinahe auf den Kopf gestellt, ohne Profit, bloß um nicht Deutsch, sondern Litteratenjargon zu reden.) Ausgenommen (dafür „außer") — auch wo es Unsinn schafft. Ungefähr (dafür „etwa" oder „beiläufig", Beides falsch). Bezeichnen (dafür „kennzeichnen"). —

---

*) Variante: „Seither" ein Unwort: aber Herr Skriblerus hat es octroyirt, und Herr Schmieracius hat es kontrasignirt, und die gesammte Gelehrtenwelt respektirt den Befehl. „Zeither" (das Richtige) ist ganz verbannt: überall „Seither".

**) Variante: Statt „ausgenommen Die, welche u. s. w." schreiben sie (so unglaublich es scheint) „außer Die, welche", — machen also einen sackgroben Schnitzer.

p) Kakophonien.

Gegen Kakophonien sind sie so unempfindlich, wie Ambosse, stopfen daher gern so viele Konsonanten, wie nur irgend möglich, auf einander, und am liebsten solche, die sich zusammen kaum aussprechen lassen: z. B. statt Beleuchtungsdienst — „Beleuchtdienst“. Wenn sie nur wüßten, wie die deutsche Sprache klingt, in den Ohren dessen, der sie nicht versteht und deshalb den Klang allein hört! — Ich weiß es. —

Die Anhäufung der Konsonanten ist zu vermeiden, oder wenigstens durch die Liquidae zu versetzen, in euphonischer Absicht. Dies haben unsre Vorfahren, als welche Ohren hatten, durchgängig beobachtet: z. B. sie schrieben nicht, wie erst seit ungefähr 20 Jahren geschieht, Sundzoll, nach Analogie von Elbzoll, Rheinzoll, sondern Sunderzoll, ebenfalls Felsenwand, Gemsenjagd. Ihre Nachkommen scheinen keine andre, als gewisse allegorische Ohren zu haben; so gefühllos sind sie gegen jede Kakophonie und können nicht Konsonanten genug zusammenhäufen, um sie mit Verzerrung ihrer thierischen Mäuler auszusprechen. Den Klang einer Sprache hört eigentlich nicht wer sie versteht: denn seine Aufmerksamkeit geht augenblicklich und nothwendig vom Zeichen zum Bezeichneten über, dem Sinn. Daher weiß nur wer, wie einst ich, das Deutsche nicht verstanden hat, wie häßlich diese Sprache klingt, die daher zum Singen die untauglichste ist: er wird demnach sich wohl hüten, ihre Kakophonien, durch Ausmerzen der Vokale oder der Liquidae, zu vermehren. Welche Opfer haben doch die Italiänische und die Spanische Sprache der Euphonie gebracht! —

„Längsschnitt“, ein Unwort, statt Längenschnitt; eben so „Längsrichtung“. —

„Felsgurt, Felsring, Felswand, Felsgrund“ und statt Langeweile „Langweil“ — ohrzerreissende und maulverzerrende Härten! —

Man sollte so einen Buchstabenknicker daguerrotypiren, während er „Langweil“ ausbellt, um zu sehen, wie die gehäuften Konsonanten sein thierisches Maul verzerren. —

„Gemsjagd“, „Felswand“, „freudlos“, „Farbfläche“: die weggelassene Silbe bezeichnet den Genitiv. Zudem fühlen die Herren Dickohr & Comp. nicht, daß das weggelassene n als liquida die Stelle einnehmen kann, welche der gewöhnliche Konsonant kakophonisch macht. —

Item „Friedensstand“ statt zustand. — „Raubhorden“ statt Räuberhorden. — „Friedbruch“ statt Friedensbruch, so falsch, wie kakophonisch. — „Deutschorden“ statt Deutscher Orden. —

„Menschthum“ statt Menschenthum ist wie Gemsjagd, Felswand u. s. w. Sie eliminiren die liquida; was man nicht sollte: denn die liquidae können zu andern Konsonanten gesetzt werden, ohne eine Kakophonie zu verursachen: daher sagten unsere Vorfahren „Sunderzoll“; während unsere Hartohren sonder Schonung Sundzoll sagen. —

„Etwa“ ist gar kein Wort, sondern die süddeutsche Aussprache von etwan, welche das n am Ende wegläßt: daraus aber machen sie nachher gar das widerwärtige diphthongische Adjektiv etwaige mit dem ekelhaften Diphthong! —

---

q) Orthographie.

Die Maaße und die Masse sind in der Aussprache, wie in der Bedeutung verschieden: warum sollen sie es nicht, wie bisher, auch in der Orthographie seyn? — Um einen Buchstaben zu lukriren! —

Schreibt ihr Spaß, so müßt ihr es aussprechen, wie naß, Baß, daß, laß', Faß, Haß. —

„Kabinete“ und „Briten“ mit Einem t zu schreiben ist wie wenn man Rolle mit Einem l schreiben wollte. —

Der „Schmied“ ist gar kein deutsches Wort, sondern das Machwerk der Naseweisheit, welche scharfsinnig entdeckt hat, daß es ja schmieden und die Schmiede heißt. (Dies ist wie wenn man θησις statt θεσις schreiben wollte, weil es von τιθημι kommt.) Auf Deutsch hat zu allen Zeiten das Wort gelautet und ist geschrieben worden „Schmidt“: dies bezeugen

auch die zahllosen Eigennamen Schmidt. Hingegen hat es im Plural die Schmiede.*) —

Schon lange war, auf Anlaß der so beliebten „Hilfe" und „Giltig", — ein schwarzer Verdacht in mir aufgestiegen, nämlich daß sie nicht bloß die Buchstaben zählten, sondern sie mässen: er ward zur Gewißheit, als ich „Hilsenfrüchte" fand, und erst jetzt konnte ich mit Shakespeares Prinz Heinrich sagen: now I have touched the lowest cord etc. —

Man soll bedenken, daß eine Jugend heranwächst, welche die Zeitungen aller Art und überhaupt das Neueste liest und sonst nichts, folglich denkt, Das wäre Deutsch und es gäbe kein anderes Deutsch, als diesen infamen Litteraten- und Buchmacher-Gesellen-Jargon, demnach „Gescheidt" und „Giltig" und „Hilfe" und überhaupt alle oben aufgezählten Sprachschnitzer ihr Leben-lang schreibt. — Es wäre gewissenlos dazu zu schweigen. —

Dr. Sederholm, Pfarrer aus Moskau, welcher Schwedisch kann, sagt, daß „seelig" nicht von Seele kommt, sondern vom schwedischen Wort Sal, welches bedeutet Fülle, Herrlichkeit, Glücksäligkeit (doch nicht im theologischen Sinn), und welches im Deutschen bloß in seinen Derivativis Trübsal, Schicksal u. s. w. übrig ist: — also ist statt „seelig" sälig zu schreiben.

---

r) Stil und Periodenbau.

Ich habe hier bloß die eigentlichen Sprachfehler und Wortverhunzungen gerügt. Außer diesen aber begegnet man überall einer Menge Stilfehler der ungeschicktesten Art, indem durch Auslassung nothwendiger Worte, oder Wahl eines kürzeren, statt des rechten, ein überaus holperiges und schwer verständliches Ge-

*) Variante: Es heißt auf Deutsch „schmieden" und „die Schmiede", aber der „Schmidt". Dies bezeugen die zahllosen Eigennamen, die ganz gewiß vom Handwerk stammen. Alle diese schrieben sich Schmidt: noch ist mir kein Schmied vorgekommen, wohl aber Schmieder.

schreibe zusammen kommt, augenscheinlich bloß im Dienst jener Monomanie, die Alles, Logik, Grammatik, Anstand, Grazie, Wohlklang mit Füßen tritt, um eine Silbe weniger zu setzen. —

Eine allgemein beliebte Ungezogenheit — Beispiele erläutern bekanntlich eine Sache am besten — ist zu schreiben, wie ich jetzt geschrieben habe, also Eines dem Leser zu sagen anfangen und dann, sich selber in die Rede fallend, etwas Anderes dazwischen sagen. Man findet sie überall 3 Mal auf jeder Seite. Sie glauben vielleicht, ihrem Stil dadurch Lebendigkeit zu ertheilen. Dazu gehört mehr. — Beim Sprechen ist Dergleichen verzeihlich: aber wer schreibt und zwar für das Publikum, soll zum Voraus seine Gedanken geordnet haben und sie in gehöriger Folge vortragen. Zudem giebt Jenes die widerliche Illusion einer Mittheilung, von einem Menschen, mit dem man nicht reden möchte. *) —

Statt eurer Gedankenstriche — — macht lieber ehrliche Parenthesen, wenn ihr nicht im Stande seid, eure Gedanken geordnet vorzutragen. —

Der Schreiber so einer langen eingeschachtelten Periode weiß, wo das Ding hinausläuft und was am Ende herauskommen wird; daher ist ihm ganz wohlgemuth, indem er sein Labyrinth ausbaut; der Leser aber weiß es nicht und steckt in der Pein: denn er soll nun alle jene Klauseln auswendig lernen, bis ihm in den letzten Worten ein Licht aufgesteckt werden und auch er endlich erfahren soll, wovon die Rede ist.

Schluß.

Alle angeführten Worte und Schreibarten sind keineswegs ἁπαξ λεγομενα; sondern der Leser wird sie schon oft genug in Büchern, Journalen und Zeitungen gefunden haben.

---

*) Variante: Eine Periode mitten durchzubrechen, um in die Lücke etwas nicht zu ihr Gehöriges einzuschieben, ist eine offenbare Ungezogenheit gegen den Leser, welche jedoch unsere sämmtlichen Schreiber sich alle Augenblicke erlauben, weil sie ihrer Nachlässigkeit, Faulheit und Unbeholfenheit bequem ist: sie dünken sich dabei leicht, tändelnd, in angenehmer Nachlässigkeit.

Die Beispiele sind aus Büchern, Journalen und Zeitungen alle wirklich gefunden, wiewohl nicht citirt*): man wird sie finden in jedem Buch, das man aufmacht. Die Elenden glauben, das sei Fortschritt: es ist Fortschritt, wie der vom antiken Geschmack zum Roccoco. —

Nur denke man nicht, daß dieses Sündenregister komplet sei: behüte der Himmel! da müßte es drei Mal so lang seyn. Denn mit der größten Leichtfertigkeit und Zügellosigkeit springt jeder Sudler mit der Sprache um, nach seinem Kaprice, und was gegen keine andere Sprache in Europa erlaubt wäre, ist es gegen die deutsche.

Der Erfolg dieses Treibens ist, daß es, in deutscher Schreiberei, mit der Schwerverständlichkeit und Stumpfheit der Perioden immer ärger wird: oft weiß man gar nicht was der Schreiber sagen will; — bis man entdeckt, daß der Lump, um ein Paar Silben zu ersparen, Worte ausgelassen und seine Phrase gänzlich verrenkt und verhunzt hat. —

Ich bin weitläuftig gewesen und habe geschulmeistert, wozu ich wahrlich mich nicht hergegeben haben würde, wenn nicht die deutsche Sprache bedroht wäre: an nichts in Deutschland nehme ich größern Antheil, als an ihr: sie ist der einzige entschiedene Vorzug der Deutschen vor andern Nationen, und ist, wie ihre Schwestern, die Schwedische und Dänische, ein Dialekt der Gothischen Sprache, welche, wie die Griechische und Lateinische, unmittelbar aus dem Sanskrit stammt. Eine solche Sprache auf das Muthwilligste und Hirnloseste mißhandeln und dilapidiren zu sehen von unwissenden Sudlern, Lohnschreibern, Buchhändlersöldlingen, Zeitungsberichtern und dem ganzen Gelichter des Federviehs, ist mehr, als ich schweigend ertragen konnte und durfte. Will die Nation nicht auf meine Stimme hören, sondern der Auktorität und Praxis der eben angeführten folgen; so ist sie ihrer Sprache nicht würdig gewesen.**) —

---

*) Einige Male hatte sie Schopenhauer doch citirt.

Der Herausgeber.

**) Variante: Wenn aber den Deutschen die Auktorität der Sudler, weil ihre Zahl Legio ist, mehr gilt, als meine; so mögen sie ihrer Einsicht gemäß verfahren und diese dadurch an den Tag legen.

In jeder Wissenschaft läßt jeder Irrthum, selbst wenn er Jahrhunderte gegolten hat, sich wieder vernichten: aber eine verdorbene Sprache ist nicht wieder herzustellen.

Ich fordere alle denkenden Schriftsteller auf, dieses ganze unverständige Treiben ausdrücklich und absichtlich zu verschmähen, also stets das bezeichnende und treffende Wort zu wählen, unbekümmert, ob nicht etwan ein anderes, von ungefähr ähnlicher Bedeutung und mit zwei Buchstaben weniger, vorhanden sei; sodann der Grammatik überall, besonders in Betreff der Tempora, Kasus und Präpositionen, ohne Knickerei ihr volles Recht widerfahren zu lassen; überhaupt niemals Silben und Buchstaben zu zählen, sondern dies dem unwissenden Litteratenpack zu überlassen; — auf daß wir, neben dem eselöhrigen Jetztzeit-Jargon der Buchstabenzähler noch eine Deutsche Sprache behalten. Denn mit der Korruption einer Sprache ist es eine gefährliche Sache: ist sie einmal eingerissen und in Schrift und Volk gedrungen, so ist die Sprache nicht wieder herzustellen; so wenig wie ein durch Verwundung gelähmtes Glied.

II.

Anmerkungen.

II.

Anmerkungen.

1. Zu Kant.

a) Zu Kant's Prolegomena. *)

Pag. 29. **) Mein Beweis, daß $7 + 5 = 12$ ein synthetischer Satz sei. Alle stetigen Reihen schauen wir mittelst der reinen Anschauung des Raumes, alle unstetigen mittelst der der Zeit an: denn das Unstetige entsteht nur durch Intermission des Anschauens, Intermission ist nur in der Zeit, im Nacheinander, möglich. Man verwandele die unstetigen Zahlenreihen $7 + 5$ in zwei stetige, d. i. in zwei Linien, die sich verhalten, wie 7 zu 5: die Länge einer Linie aber, die jenen beiden gleich wäre, ist

*) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Riga, bei Hartknoch, 1783.

**) Kant beweist p. 28 fg., daß der Satz $7 + 5 = 12$ ein synthetischer sei, indem er sagt: „daß der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches diese einzige Zahl sei, die beide zusammenfaßt. Der Begriff von Zwölf ist keineswegs dadurch schon gedacht, daß ich mir bloß jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke, und, ich mag meinen Begriff von einer solchen möglichen Summe noch so lange zergliedern, so werde ich doch darin die Zwölf nicht antreffen. Man muß über diese Begriffe hinausgehn, indem man die Anschauung zu Hülfe nimmt, die einem von beiden correspondirt, etwa seine fünf Finger oder fünf Punkte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzuthut. Man erweitert also wirklich seinen Begriff durch diesen Satz $7 + 5 = 12$" u. s. w.

mir dadurch nicht gegeben, und um sie zu erhalten, muß ich (in Gedanken oder auf dem Papier) jene beiden Linien aneinander fügen, d. h. eine Synthesis machen.

Pag. 51, §. 9 enthält die schwache Seite der Kant'schen Lehre, das Ding an sich.*) Es ist unbegreiflich, wie Kant diesen Begriff nicht näher betrachtet und nicht überlegt hat, daß Seyn, in der zweiten und dritten Person gebraucht, nichts anderes heißt, als sinnlich erkannt werden, also von solchem Seyn nach Abzug des sinnlich Erkanntwerdens der Rest oder das Ding an sich ist = 0.

Ferner setzt er in diesem §. voraus, daß die Vorstellung Resultat sei der Wirkung des Objekts auf das Subjekt, daß sie aber (wie der Lichtstrahl beim Einfall ins Wasser gebrochen wird) beim Eintritt ins Subjekt die Modifikationen Raum und Zeit erhalte; nun setzt aber Kausalität schon getrennte Objekte und das Getrenntseyn der Objekte Zeit und Raum als Bedingung voraus. Folglich ist jede Einwirkung ohne Zeit und Raum (die nach Kant ja erst nach geschehener Einwirkung hinzukommen) — logisch unmöglich, widersprechend und völlig unverständlich.

Pag. 62—64 protestirt Kant gegen Idealismus.**)

---

*) Pag. 51, §. 9 sagt Kant: „Müßte unsere Anschauung von der Art seyn, daß sie Dinge vorstellte so wie sie an sich selbst sind, so würde gar keine Anschauung a priori stattfinden, sondern sie wäre allemal empirisch. Denn was in dem Gegenstande an sich selbst enthalten sei, kann ich nur wissen, wenn er mir gegenwärtig und gegeben ist. Freilich ist es auch alsdann unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüber wandern können; allein die Möglichkeit davon eingeräumt, so würde doch dergleichen Anschauung nicht a priori stattfinden, d. i. ehe mir noch der Gegenstand vorgestellt würde ..... Es ist also nur auf eine einzige Art möglich, daß meine Anschauung vor der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergehe und als Erkenntniß a priori stattfinde, wenn sie nämlich nichts anderes enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die in einem Subjekt vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen afficirt werde" u. s. w.

**) Kant sagt p. 62—64: „Der Idealismus besteht in der Behauptung, daß es keine andern, als denkende Wesen gebe, die übrigen

Ich bemerke hier gelegentlich: wie Seyn (in zweiter und dritter Person) einerley ist mit sinnlich wahrgenommen werden; so sind ihnen parallel und an sich einerlei 1) Qualität und Empfindung; 2) Substanz und Subjekt (des Urtheils); 3) Eigenschaft (eines Dings) und Prädikat.

Pag. 80—83. Ich kann die als subjektiv angegebenen Urtheile von den objektiv seyn sollenden durchaus nicht wesentlich verschieden finden. Wären jene bloß subjektiv, so würden fast in der ganzen Chemie gar keine objektive allgemeingültige Urtheile, und sie folglich gar keine Wissenschaft seyn. *)

Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der That kein außerhalb diesen befindlicher Gegenstand correspondirte. Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst seyn mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren. Demnach gestehe ich allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, ob zwar nach dem, was sie an sich selbst seyn mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft ..... Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegentheil davon."

*) Kant unterscheidet p. 80—83 die Wahrnehmungsurtheile von den Erfahrungsurtheilen, jene subjektiv, diese objektiv nennend. „Z. B. wenn ich sage, die Luft ist elastisch, so ist dieses Urtheil zunächst nur ein Wahrnehmungsurtheil, ich beziehe zwei Empfindungen in meinen Sinnen auf einander. Will ich, es soll Erfahrungsurtheil heißen, so verlange ich, daß diese Verknüpfung unter einer Bedingung stehe, welche sie allgemein gültig macht. Ich will also, daß ich jederzeit und auch jedermann dieselbe Wahrnehmung unter denselben Umständen nothwendig verbinden müsse." „Zur Erfahrung ist es nicht genug Wahrnehmungen zu vergleichen und in einem Bewußseyn vermittelst des Urtheilens zu verknüpfen; dadurch entspringt keine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Urtheils, um deren willen es allein objektiv gültig und Erfahrung seyn kann." „Ehe aus einem Wahrnehmungsurtheil ein Urtheil der Erfahrung werden kann, wird zuerst erfordert, daß die Wahrnehmung unter einem Verstandesbegriff (wie der der Ursache) subsumirt werde; z. B. die Luft gehört unter den Begriff der Ursachen, welcher das Urtheil über dieselbe in Ansehung der Ausdehnung als hypothetisch bestimmt." Das Urtheil: Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm, ist nach Kant ein blosses Wahrnehmungs-

Pag. 104—105. Erschleichung des Dings an sich, durch einen stillschweigenden hypothetischen Schluß auf eine Ursache. *)

Pag. 107 wird als Grund, weshalb die Kategorien bloß für die Erfahrung gelten, angegeben, daß sie bloß durch Anwendung auf Anschauungen Bedeutung haben. **) Es frägt sich, ob dies letztere nicht noch eines ausdrücklichen Beweises bedürfte. Denn dies ist der Centralpunkt der ganzen Kantischen Philosophie. Siehe darüber p. 120—121. ***)

Pag. 110. „... unsere Sinnlichkeit von Gegenständen gerührt wird", d. h. kausaliter afficirt, und dies ist ein so transscendenter Schluß auf das Ding an sich, als irgend einer auf Gott und die Seele. †)

---

urtheil und enthält keine Nothwendigkeit. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der das Urtheil in ein allgemeingültiges, objektives Erfahrungsurtheil verwandelt.

*) Pag. 104—105 sagt Kant: „Wenn wir die Gegenstände der Sinne, wie billig, für blosse Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hiedurch doch zugleich, daß ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d. i. die Art, wie unsere Sinnen von diesem unbekannten Etwas afficirt werden, kennen."

**) Pag. 107 sagt Kant, daß durch die reinen Verstandesbegriffe „außer dem Felde der Erfahrung gar nichts gedacht werden könne, weil sie nichts thun können, als bloß die logische Form des Urtheils in Ansehung gegebener Anschauungen bestimmen; da es aber über das Feld der Sinnlichkeit hinaus ganz und gar keine Anschauung giebt, jenen reinen Begriffen es ganz und gar an Bedeutung fehle" u. s. w.

***) Pag. 120—121 nennt es Kant das Wesentliche in seinem System der Kategorien, „daß vermittelst derselben die wahre Bedeutung der reinen Verstandesbegriffe und die Bedingung ihres Gebrauchs genau bestimmt werden konnte. Denn da zeigte sich, daß sie vor sich selbst nichts als logische Funktionen sind, als solche aber nicht den mindesten Begriff von einem Objekt an sich selbst ausmachen, sondern es bedürfen, daß sinnliche Anschauung zum Grunde liege und alsdann nur dazu dienen, empirische Urtheile, die sonst in Ansehung aller Functionen zu urtheilen unbestimmt und gleichgültig sind, in Ansehung derselben zu bestimmen, ihnen dadurch Allgemeingültigkeit zu verschaffen, und vermittelst ihrer Erfahrungsurtheile überhaupt möglich zu machen."

†) Kant sagt: „Wie ist Natur in materieller Bedeutung, nämlich der Anschauung nach, als der Inbegriff der Erscheinungen, wie ist

Pag. 141. Die Behauptung, daß Körper noch mehr bedeute als „die äußere Anschauung im Raum", bedarf eines Beweises: ich leugne sie durchaus. Zwischen sum und est, sage ich, ist ein ungeheurer Unterschied. Kant stimmt damit überein, indem er sagt, die Existenz der Körper als etwas Anderes als Erscheinung des äußern Sinnes muß verneint werden.*)

Pag. 148. Daß von der Begrenzung der Welt in Raum und Zeit Erfahrung unmöglich sei, ließe sich bestreiten. Ueberhaupt muß gefragt werden, ob diese Unmöglichkeit eine bloß physische oder eine logische ist.**)

Pag. 157. Ich verstehe noch nicht, wie Kant, nachdem er eingeschärft, daß der Gebrauch der Kategorien sich einzig auf Gegenstände der Erfahrung erstrecke, dennoch spricht vom Ding an sich als Ursache der Erscheinung.***)

Raum, Zeit, und das, was beide erfüllt, der Gegenstand der Empfindung, überhaupt möglich? Die Antwort ist: vermittelst der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, nach welcher sie auf die ihr eigenthümliche Art von Gegenständen, die ihr an sich selbst unbekannt, und von jenen Erscheinungen ganz unterschieden sind, gerührt wird."

*) Pag. 141 sagt Kant: „Es ist eine eben so sichere Erfahrung, daß Körper außer uns (im Raume) existiren, als daß ich selbst, nach der Vorstellung des inneren Sinnes (in der Zeit) da bin: Denn der Begriff: außer uns, bedeutet nur die Existenz im Raume. Da aber das Ich, in dem Satze: Ich bin, nicht bloß den Gegenstand der innern Anschauung (in der Zeit), sondern das Subjekt des Bewußtseyns, so wie Körper nicht bloß die äußere Anschauung (im Raume), sondern auch das Ding an sich selbst bedeutet, was dieser Erscheinung zum Grunde liegt, so kann die Frage: ob die Körper (als Erscheinungen des äußern Sinnes) außer meinen Gedanken als Körper existiren, ohne alles Bedenken in der Natur verneint werden u. s. w."

**) Pag. 148 sagt Kant: „Wenn ich nach der Weltgrösse, dem Raume und der Zeit nach, frage, so ist es vor alle meine Begriffe eben so unmöglich zu sagen, sie sei unendlich, als sie sei endlich. Denn keines von beiden kann in der Erfahrung enthalten seyn, weil weder von einem unendlichen Raume oder unendlicher verflossener Zeit, noch der Begrenzung der Welt durch einen leeren Raum, oder eine vorhergehende leere Zeit, Erfahrung möglich ist; das sind nur Ideen."

***) Pag. 157 sagt Kant zur Lösung der vierten Antinomie: „Wenn die Ursache in der Erscheinung nur von der Ursache der

Pag. 163. Die wahre Bedeutung des Dings an sich, wie ich es verstehe. *)

Pag. 184. Ueber den Zweck unserer Anlage zur Metaphysik. **) — Ich sage: Kant hat Recht, daß dieser sei, den

---

Erscheinungen, so fern sie als Ding an sich selbst gedacht werden kann, unterschieden wird, so können beide Sätze wohl neben einander bestehen, nämlich daß von der Sinnenwelt überall keine Ursache stattfinde, deren Existenz schlechthin nothwendig sei, imgleichen anderer Seits, daß diese Welt dennoch mit einem nothwendigen Wesen als ihrer Ursache (aber von anderer Art und nach einem andern Gesetz) verbunden sei; welcher zween Sätze Unverträglichkeit lediglich auf dem Mißverstande beruht, das, was bloß von Erscheinungen gilt, über Dinge an sich selbst auszudehnen, und überhaupt beide in einem Begriffe zu vermengen." — In seinem Exemplar der „Prolegomena" hat Schopenhauer zu dieser Stelle noch mit Bleistift hinzugeschrieben: „Ist dies Alles nicht wie ein Räthsel, zu dem meine Lehre das Wort giebt?"

*) Pag. 163 sagt Kant, nachdem er von der Unmöglichkeit der Erkenntniß über die Erfahrung hinaus gesprochen: „Es würde aber anderer Seits eine noch grössere Ungereimtheit seyn, wenn wir gar keine Dinge an sich selbst einräumen, oder unsere Erfahrung vor die einzig mögliche Erkenntnißart der Dinge, mithin unsere Anschauung in Raum und Zeit vor die allein mögliche Anschauung, unsern discursiven Verstand aber vor das Urbild von jedem möglichen Verstande, ausgeben wollten, mithin Principien der Möglichkeit der Erfahrung vor allgemeine Bedingungen der Dinge an sich selbst wollten gehalten wissen." Diese Stelle hat Schopenhauer in seinem Exemplar der „Prolegomena" doppelt angestrichen.

**) Kant sagt p. 184: „daß diese Naturanlage (zur Metaphysik) dahin abgezielet sei, unsern Begriff von den Fesseln der Erfahrung und den Schranken der blossen Naturbetrachtung so weit los zu machen, daß er wenigstens ein Feld vor sich eröffnet sehe, was bloß Gegenstände vor den reinen Verstand enthält, die keine Sinnlichkeit erreichen kann, zwar nicht in der Absicht um uns mit diesen spekulativ zu beschäftigen (weil wir keinen Boden finden, worauf wir Fuß fassen können), sondern damit praktische Principien, die, ohne einen solchen Raum vor ihre nothwendige Erwartung und Hoffnung vor sich zu finden, sich nicht zu der Allgemeinheit ausbreiten könnten, deren die Vernunft in moralischer Absicht unumgänglich bedarf", — Gewalt über uns erhalten können.

Schopenhauer hat, da der Kant'sche Satz bei „bedarf" abbricht, die letzten Worte „Gewalt über uns erhalten können" in seinem Exemplare als Konjektur hinzugesetzt. Zu den Worten „Erwartung und Hoffnung" hat er an den Rand ein Ausrufungszeichen gesetzt.

Widerspruch des Verstandes gegen das bessere Bewußtseyn aufzuheben oder wenigstens zu mässigen, was geschieht durch transcendenten (unrechtmässigen) Gebrauch der Kategorien über die Erfahrung hinaus, und hier also eine dienliche Täuschung ist, und diese stellt sich dar in aller Religion. Doch giebt es einen bessern, täuschungsfreien Weg, jenen Widerspruch zu tilgen, nämlich den wahren Kriticismus, der uns lehrt, daß der Verstand die bedingte, das bessere Bewußtseyn aber (und nicht jener) die absolute Erkenntnißweise ist. —

---

b) Zu Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. *)

Pag. XVI, Anmerkung, heißt es (wie in vielen andern Stellen seiner Werke): „daß die Kategorien, deren sich die Vernunft in allem Erkenntniß bedienen muß, gar keinen andern Gebrauch, als in Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung haben können." (Siehe die Anmerkung zu Ende.) **) Dagegen in der von Rink herausgegebenen Beantwortung der Preisfrage p. 64: „Die Kategorien gehören zur Form des Denkens nothwendig, dieses mag auf das Sinnliche oder Uebersinnliche gerichtet seyn." ***)

---

*) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft von Immanuel Kant. Dritte Aufl. Leipzig, Hartknoch, 1800.

**) Kant sagt p. XVI, Anmerkung, „daß der ganze spekulative Gebrauch unserer Vernunft niemals weiter, als auf Gegenstände möglicher Erfahrung reicht. Denn, wenn bewiesen werden kann, daß die Kategorien, deren sich die Vernunft in allem ihren Erkenntniß bedienen muß, gar keinen andern Gebrauch als bloß in Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung haben können, so" u. s. w. Am Schluß der Anmerkung p. XIX erklärt es Kant für „unwidersprechlich gewiß, daß Erfahrung bloß durch jene Begriffe (die Kategorien) möglich, und jene Begriffe umgekehrt auch in keiner andern Beziehung, als auf Gegenstände der Erfahrung, einer Bedeutung und irgend eines Gebrauches fähig sind."

***) Kant sagt in „über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind

Pag. 1, 2, 3. Es ist mir unerklärlich, wie Kant von einem absoluten und relativen, und vollends von einem beweglichen Raum reden kann.*) Es giebt nur Einen Raum, der nicht durch die fünf Sinne, noch durch den Verstand gegeben ist, obgleich ich den Begriff desselben erst durch einen Schluß erhalte. Er ist diesem allen in meinem Bewußtseyn vorhergehend. Beweglich?! Wenn ich Einem, dem das Wort Raum noch keine Bedeutung hat, es erklären will; so sage ich: „das was zurückbleibt, wenn du jenen Gegenstand fortnimmst" (versteht sich, daß von Luft und Licht der Kürze halber abstrahirt wird): und dies ist die einzige Art, ihm den Begriff Raum zu geben, dessen erstes Prädikat also Unbeweglichkeit ist. Soll ferner der Raum beweglich seyn, so muß nothwendig da, von wo er fortbewegt wird, ein Raumloses seyn! oder er muß elastisch seyn!

Beweglichkeit ist nur im Raum: wie sollte der Raum beweglich seyn!

Pag. 4. Der Beweis, daß der Ort jedes Körpers ein Punkt sei, ist höchst läppisch und stützt sich auf eine willkührliche Annahme, die man alle Tage ändern kann. Auch kann man daraus folgern, daß es nichts als leeren Raum giebt; denn mathematische Punkte füllen keinen.**)

---

die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?" herausgeg. v. Rink, Königsberg 1804, pag. 64: „Auf diese Art kann ich vom Uebersinnlichen, z. B. von Gott, zwar eigentlich kein theoretisches Erkenntniß, aber doch ein Erkenntniß nach der Analogie, und zwar die der Vernunft zu denken nothwendig ist, haben; wobey die Kategorien zum Grunde liegen, weil sie zur Form des Denkens nothwendig gehören, dieses mag auf das Sinnliche, oder Uebersinnliche gerichtet seyn."

*) Pag. 1 „Erklärung 1" bei Kant lautet: „Materie ist das Bewegliche im Raume. Der Raum, der selbst beweglich ist, heißt der materielle, oder auch relative Raum; der, in welchem alle Bewegung zuletzt gedacht werden muß (der mithin selbst schlechterdings unbeweglich ist), heißt der reine, oder auch absolute Raum." Zu dieser Erklärung giebt Kant zwei Anmerkungen, p. 1—4.

**) Kant sagt p. 4, Anmerk. 1: „Der Ort eines jeden Körpers ist ein Punkt. Wenn man die Weite des Mondes von der Erde bestimmen will, so will man die Entfernung ihrer Oerter wissen, und zu diesem Ende mißt man nicht von einem beliebigen Punkte des Mon-

Pag. 12. Der zum Anfang gerügte Irrthum tritt noch mehr hervor. *) Ich setze als fernere Erklärung meiner Widerlegung hinzu: *Bewegung ist die Veränderung des räumlichen Verhältnisses zwischen* **wenigstens** *zwei Körpern.* Denke dir im unendlichen Raume Einen einzigen Körper, so kannst du nie, weder von Ruhe noch von Bewegung desselben reden. — Denke dir zwei, so kannst du nicht sagen, welcher sich bewegt. Wäre z. B. keine Bewegung der Planeten, sondern nur eine Rotation der, übrigens unbewegten, Erde; so wäre es nicht auszumachen, ob sie um sich oder alle Fixsterne um sie sich bewegen. Erst wenn viele Körper im Raume sind, nennen wir den sich bewegend, dessen räumliches Verhältniß zu den andern sich ändert, während sie unter sich das *selbe* behalten, und selbst dies ist so wenig absolut, daß man noch immer behaupten kann, alle andern bewegen sich und der eine ruht. Aber in der That sagt dieses dasselbe. Alle Bewegung ist nur relativ: es ist damit wie 5 + 7 = 7 + 5: doch ist der erstere Ausdruck gewöhnlicher.

Daß ich Das, worauf die die Raumveränderung bewirkende Ursache zunächst wirkt, das bewegte nenne, ist eine ganz besondere Rücksicht.

Zur zweiten Anmerkung p. 20. **) Daß eine doppelte

---

des, sondern nimmt die kürzeste Linie vom Mittelpunkte des einen zum Mittelpunkte des andern, mithin ist von jedem dieser Körper nur ein Punkt, der seinen Ort ausmacht."

In seinem Exemplar der „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" hat Schopenhauer zu Kants Worten „der Ort eines jeden Körpers ist ein Punkt" hinzugeschrieben: „Vielmehr wird der Ort eines Körpers nach einem Punkt desselben bestimmt, aber der Ort eines Körpers kann kein Punkt seyn."

*) Kant erklärt es p. 12 für „aller Erfahrung und jeder Folge aus der Erfahrung völlig einerlei, ob ich einen Körper als bewegt, oder ihn als ruhig, den Raum aber in entgegengesetzter Richtung mit gleicher Geschwindigkeit bewegt ansehen will."

**) Kant sagt p. 20, Anmerk. 2: „Wenn eine Geschwindigkeit AB doppelt genannt wird: so kann darunter nichts anderes verstanden werden, als daß sie aus zwei einfachen und gleichen AB und BC bestehe. Erklärt man aber eine doppelte Geschwindigkeit dadurch, daß man sagt, sie sei eine Bewegung, dadurch in derselben Zeit ein doppelt so großer Raum zurückgelegt wird, so wird hier etwas angenom-

Geschwindigkeit in gleicher Zeit doppelten Raum zurücklegt, versteht sich allerdings von selbst und läßt sich a priori sagen. Doch scheint es mir ein analytischer und kein synthetischer Satz. Ich frage, heißt: „die Geschwindigkeit ist größer" nicht: „der Körper legt in gleicher Zeit mehr Raum zurück"? — Und also: „sie ist doppelt" heißt: „er legt in gleicher Zeit doppelten Raum zurück." Raum und Zeit kann ich a priori nach ihren nothwendigen Gesetzen konstruiren, und dies giebt synthetische Sätze a priori. Die Konstruktionen des Raumes und der Zeit kann ich willkührlich verbinden zu Gesetzen der Geschwindigkeit, und dies giebt analytische Sätze: daß diese Gesetze der Geschwindigkeit in der Erfahrung sich bestätigen, hängt ab von der Nothwendigkeit meiner Konstruktionen des Raumes und der Zeit.

Ich läugne, daß die Richtung sich a priori konstruiren läßt, weil sie durchaus eine Folge der treibenden Kraft ist, also empirisch: die Demonstration der Diagonale, die Kant giebt (p. 18), leistet dies auch nicht.*) Es kann für die Diagonalbewegung keine andere als mechanische Auflösung geben.

Pag. 35, Anmerkung 1. Der Einwurf des Monadisten scheint mir nicht zulässig, weil die Sphäre der repulsiven Wirksamkeit und die Raum erfüllende Substanz zwei Ausdrücke für einen Begriff sind.**)

---

men, was sich nicht von selbst versteht, nämlich: daß sich zwei gleiche Geschwindigkeiten eben so verbinden lassen, als zwei gleiche Räume, und es ist nicht für sich klar, daß eine gegebene Geschwindigkeit aus kleineren und eine Schnelligkeit aus Langsamkeiten eben so bestehe, wie ein Raum aus kleinern, denn die Theile der Geschwindigkeit sind nicht außerhalb einander, wie die Theile des Raumes" u. s. w.

*) Kant sucht p. 18 an einer Figur die Diagonalbewegung als das nothwendige Ergebniß aus der Verbindung zweier Bewegungen eines und desselben Punktes nach Richtungen, die einen Winkel einschließen, zu beweisen.

**) Kant sagt p. 35, Anmerk. 1: „Durch den Beweis der unendlichen Theilbarkeit des Raumes ist die der Materie lange noch nicht bewiesen, wenn nicht vorher dargethan worden: daß in jedem Theile des Raumes materielle Substanz sei, d. i. für sich bewegliche Theile anzutreffen sind. Denn, wollte ein Monadist annehmen, die Mate-

Pag. 38 spricht er von der Nothwendigkeit des Beweises, daß in jedem erfüllten Raum auch Substanz sei: was ist aber Substanz anders als erfüllter Raum?*)

Pag. 38. Das Ding an sich steht mir nirgend so unverständlich als hier: wie können wir doch „ungezweifelt gewisse Sätze" haben über Dinge an sich, die wir nicht erkennen, oder was von dem, das wir erkennen, nennt er hier Ding an sich?**) — Daß „ein Ganzes alle Theile, in die es getheilt

---

rie bestände aus physischen Punkten, deren ein jeder zwar (eben darum) keine beweglichen Theile habe, aber dennoch durch blosse repulsive Kraft einen Raum erfüllete; so würde er gestehen können, daß zwar dieser Raum, aber nicht die Substanz, die in ihm wirkt, mithin zwar die Sphäre der Wirksamkeit der letztern, aber nicht das wirkende bewegliche Subjekt selbst durch die Theilung des Raumes zugleich getheilt werde. Also würde er die Materie aus physisch untheilbaren Theilen zusammensetzen, und sie doch auf dynamische Art einen Raum einnehmen lassen."

Kant erklärt aber dem Monadisten diese Ausflucht gänzlich benommen durch den Beweis, den er vorher für die unendliche Theilbarkeit der Materie gegeben, und der hauptsächlich darauf beruht, daß in einem mit Materie erfüllten Raum jeder Theil desselben repulsive Kraft enthält.

*) Kant sagt p. 38: „Es folgt nicht nothwendig, daß Materie ins Unendliche physisch theilbar sei, wenn sie es gleich in mathematischer Absicht ist, wenn gleich ein jeder Theil des Raumes wiederum ein Raum ist, und also immer Theile außerhalb einander in sich faßt, woferne nicht bewiesen werden kann, daß in jedem aller möglichen Theile dieses erfüllten Raumes auch Substanz sei."

**) Daselbst sagt Kant: „Wenn die Materie ins Unendliche theilbar ist, so (schließt der dogmatische Metaphysiker) besteht sie aus einer unendlichen Menge von Theilen; denn ein Ganzes muß doch alle die Theile zum voraus insgesammt schon in sich enthalten, in die es getheilt werden kann. Der letztere Satz ist auch von einem jeden Ganzen, als Dinge an sich selbst, ungezweifelt gewiß, mithin, da man doch nicht einräumen kann, die Materie, ja gar selbst nicht einmal der Raum, bestehe aus unendlich viel Theilen (weil es ein Widerspruch ist, eine unendliche Menge, deren Begriff es schon mit sich führt, daß sie niemals vollendet vorgestellt werden könne, sich als ganz vollendet zu denken), so müsse man sich zu einem entschließen, entweder dem Geometer zum Trotz zu sagen: der Raum ist nicht ins Unendliche theilbar, oder dem Metaphysiker zum

werden kann, zum voraus in sich enthalten muß", ist grundfalsch. Theile entstehen erst durch Theilung: was ohne vorhergegangene Theilung abgesondert erscheint, ist nothwendig ein Ganzes, denn weiter verstehn wir nichts unter einem Ganzen: es heißt nur Ganzes in Bezug auf mögliche Theilung: der Theil heißt nur Theil, weil er durch unsere Willkühr für sich betrachtet wird: und woraus folgt, daß diese eine Grenze haben soll? Wenn wir nur fassen, daß die Theile bloß durch menschliche Willkühr entstehn, und das Ganze nichts bedeutet, als den nicht vollzogenen oder wieder aufgehobenen Akt dieser Willkühr; so werden wir nicht mehr sagen: „die Materie (oder der Raum) besteht aus unendlich vielen Theilen", was allerdings ungereimt wäre; sondern: die Möglichkeit der Theilung (der Materie wie des Raums) ist unendlich. — Dies Problem bedarf also gar nicht der Auflösung, die er p. 39 giebt, bedarf keiner transcendentalen Betrachtung, sondern läßt sich innerhalb der Schranken des gemeinen Verstandes (wie oben) auflösen. Im Grunde ist Theilung ein Uebergang aus der räumlichen Anschauung in die zeitliche Anschauung, denn dieser allein gehört ja alle Succession und alle Zahl an. —

Gegen die Dynamik scheint mir besonders einzuwenden das Naturgesetz: eine Kraft, die mit Bewirkung einer Sache ganz beschäftigt ist, kann nicht zugleich eine andere bewirken. — Da die Materie gleichsam als ein Produkt des Streits der Attractions- und Repulsionskraft anzusehn ist, indem, wie Kant p. 42 und 46 beweist, sobald eine dieser Kräfte keinen Widerstand leistete, keine Raumerfüllung mehr möglich wäre *), so muß jede dieser beiden Kräfte ganz verwendet seyn auf den der andern zu leistenden Widerstand. Wie nun aber kann die Repulsionskraft noch

---

Aergerniß: der Raum ist keine Eigenschaft des Dinges an sich selbst, und also die Materie kein Ding an sich selbst, sondern blosse Erscheinung unserer äußern Sinne überhaupt, so wie der Raum die wesentliche Form derselben."

*) Kant beweist p. 42 fg. den Lehrsatz, daß die Möglichkeit der Materie eine Anziehungskraft als wesentliche Grundkraft derselben erfordere, und p. 45 fg. den Lehrsatz, daß durch blosse Anziehungskraft, ohne Zurückstoßung, keine Materie möglich.

die Bewegung fremder Körper durch eine ihnen mitgetheilte entgegengesetzte aufheben (Undurchdringlichkeit)? — Denselben Einwurf macht Schelling im „Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“, p. 110, und erklärt ihn für unauflöslich. — Und wie kann die Attraktionskraft noch als Gravitation auf fremde Körper wirken? (Dies paßt auch auf die Anmerkung zur ersten Erklärung der Mechanik.) *)

Ohnedies sehe ich die Erkenntniß der Schwere und der Elastizität nicht für apriorisch an, wie p. 57 behauptet wird. **)

Die pag. 62 und 63 geforderte Annahme einer unendlich kleinen Entfernung ist etwas schlechthin undenkbares, nämlich nichts anderes, als ein untheilbarer Raum: auch wird sie bloß gefordert, um den Widerspruch aufzulösen, daß eine Materie stätig, d. h. ohne Zwischenräume, und doch komprimabel seyn soll. ***)

---

*) Erklärung 1 der Kant'schen „Mechanik“ (p. 83) definirt die Materie als „das Bewegliche, so ferne es, als ein solches, bewegende Kraft hat.“ In der „Anmerkung“ zu dieser Erklärung beweist Kant: „Alle mechanischen Gesetze setzen die dynamischen voraus, und eine Materie, als bewegt, kann keine bewegende Kraft haben, als nur vermittelst ihrer Zurückstoßung oder Anziehung, auf welche und mit welchen sie in ihrer Bewegung unmittelbar wirkt und dadurch ihre eigene Bewegung einer andern mittheilt.“

**) Kant sagt p. 57: „Die Wirkung von der durchgängigen repulsiven Kraft der Theile jeder gegebenen Materie heißt dieser ihre ursprüngliche Elasticität. Diese also und die Schwere machen die einzigen a priori einzusehenden allgemeinen Charaktere der Materie, jene innerlich, diese im äußeren Verhältnisse aus; denn auf den Gründen beider beruht die Möglichkeit der Materie selbst.“

***) Kant sagt p. 62 fg., in der Hypothese einer vermeynten physischen Monadologie könne die Materie nicht als ins Unendliche theilbar und als Quantum continuum angesehen werden; denn die Theile, die unmittelbar einander zurückstoßen, haben doch eine bestimmte Entfernung von einander; „dagegen, wenn wir, wie es wirklich geschieht, die Materie als stetige Grösse denken, ganz und gar keine Entfernung der einander unmittelbar zurückstoßenden Theile Statt findet, folglich auch keine größer oder kleiner werdende Sphäre ihrer unmittelbaren Wirksamkeit. Nun können sich aber Materien ausdehnen, oder zusammengedrückt werden (wie die Luft), und da stellt man sich eine Entfernung ihrer nächsten Theile vor, die da wachsen und abnehmen

Pag. 65 steht: „weil die Anziehung auf der Menge der Materie in einem gegebenen Raum beruht." *)

Dieser Satz steht mit dem noch eben vorher behaupteten und mit der ganzen Dynamik in gradem Widerspruch. Denn jener gemäß ist jeder Raum ganz mit Materie erfüllt; also die Menge der Materie in allen gleich. Daß aber eine Materie dichter als die andere sei, geschieht durch das Vorherrschen der Attractionskraft in ihr über die repulsive; welche beiden Kräfte als Factoren der Materie ihr vorhergehn und durch ihr Verhältniß ihre Dichte bestimmen: was die atomistische Vorstellung, die nur eine Art der Materie annimmt, durch leere Räume in ihr erklärt, welche Kant ja noch oben verbannt hat.

Auf dieser Seite, wie auch pag. 68 spricht er vom Grade der Raumerfüllung **): ein Ausdruck, dem kein Begriff entsprechen kann: denn Raumerfüllung ist Ausdruck der Extension, Grad aber der Intension: und eine Intension der Extension ist kein Denkbares.

Pag. 85. Wie löst sich der Widerspruch, daß (Erklärung 2)

---

können. Weil aber die nächsten Theile einer stetigen Materie einander berühren, sie mag nun weiter ausgedehnt oder zusammengedrückt seyn, so denkt man sich jene Entfernungen von einander als unendlich klein, und diesen unendlich kleinen Raum als im grössern oder kleinern Grade von ihrer Zurückstoßungskraft erfüllt vor. Der unendlich kleine Zwischenraum ist aber von der Berührung gar nicht unterschieden, also nur die Idee vom Raume, die dazu dient, um die Erweiterung einer Materie, als stetiger Grösse, anschaulich zu machen" u. s. w.

*) In der „allgemeinen Anmerkung zur Dynamik", p. 65, zeigt Kant, daß der Raum, auch ohne leere Zwischenräume innerhalb der Materie auszustreuen, durchgängig und gleichwohl in verschiedenem Grade erfüllt genommen werden könne. „Denn es kann nach dem ursprünglich verschiedenen Grade der repulsiven Kräfte, auf denen die erste Eigenschaft der Materie, nämlich die, einen Raum zu erfüllen, beruht, ihr Verhältniß zur ursprünglichen Anziehung unendlich verschieden gedacht werden; weil die Anziehung auf der Menge der Materie in einem gegebenen Raume beruht, da hingegen die expansive Kraft derselben auf dem Grade ihn zu erfüllen, der specifisch sehr unterschieden seyn kann" u. s. w.

**) Pag. 68 sagt Kant: „Der Grad der Erfüllung eines Raumes von bestimmtem Inhalt heißt Dichtigkeit."

die Größe der Bewegung durch die Quantität der Materie, und die Quantität der Materie (Lehrsatz 1) durch die Quantität der Bewegung geschätzt wird? *)

Pag. 89 und 90 rechtfertigt er sich. **) Man könnte aber diesen Widerspruch vermeiden und sagen: Die Quantität der Materie wird bestimmt durch die bewegende Kraft eines Körpers, in Vergleich mit der eines andern, wenn beide gleiche Geschwindigkeit haben.

Pag. 96—106 beweist Kant die Nothwendigkeit, daß bei Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung gleich sind. ***) Sein Beweis beruht aber auf der von ihm aufgestellten Phoronomie, und da ich diese nicht angenommen habe, muß ich auch hier eine meiner gegen seine aufgestellte Theorie der Bewegung angemessene Erklärung der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung sich stoßender Körper aufstellen.

---

*) Kant sagt p. 85 in der Erklärung 2: „Die Größe der Bewegung (mechanisch geschätzt) ist diejenige, die durch die Quantität der bewegten Materie und ihre Geschwindigkeit zugleich geschätzt wird.“ Hierauf sagt er in Lehrsatz 1: „Die Quantität der Materie kann in Vergleichung mit jeder andern nur durch die Quantität der Bewegung bei gegebener Geschwindigkeit geschätzt werden.“

**) Kant sagt p. 89 u. 90: „Was den Lehrsatz mit dem angehängten Zusatz zusammen betrifft, so liegt darin etwas Befremdliches: daß, nach dem ersteren, die Quantität der Materie durch die Quantität der Bewegung mit gegebener Geschwindigkeit, nach dem zweiten aber wiederum die Quantität der Bewegung bei derselben Geschwindigkeit durch die Quantität der bewegten Materie geschätzt werden müsse, welches im Cirkel herumzugehen und weder von einem noch dem andern einen bestimmten Begriff zu versprechen scheint. Allein dieser vermeynte Cirkel würde es wirklich seyn, wenn er eine wechselseitige Ableitung zweier identischen Begriffe von einander wäre. Nun aber enthält er nur einerseits die Erklärung eines Begriffs, andererseits die der Anwendung desselben auf Erfahrung. Die Quantität des Beweglichen im Raume ist die Quantität der Materie; aber diese Quantität der Materie (die Menge des Beweglichen) beweist sich in der Erfahrung nur allein durch die Quantität der Bewegung bei gleicher Geschwindigkeit (z. B. durchs Gleichgewicht).“

***) Kants mechanisches Gesetz, das er p. 96 ff. beweist, lautet: „In aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich.“

Man muß hiebei, wie auch Kant stillschweigend thut, abstrahiren 1) von aller Reibung, nach deren Aufhebung auch der kleinste bewegte Körper durch die geringste Bewegung jeden noch so großen Körper bewegen wird; 2) von aller Elastizität, die empirische Eigenschaft einiger Körper ist, und nach deren Aufhebung kein Zurückprallen des stoßenden Körpers möglich ist.

Nach meiner phoronomischen Theorie ist es ewig unentscheidbar, d. h. ganz einerlei, ob ein Körper A sich in einer Richtung gegen eine Anzahl in selbiger liegender Gegenstände = Z (die Kant relativen Raum nennt) bewegt, oder sie (Z) gegen ihn: so lange er nicht anstößt, wirkt die ihm mitgetheilte Kraft ungehindert und wirkt Annäherung von A zu Z und von Z zu A. Stößt er auf einen zweiten (unter Z begriffenen) Körper B, so wird Gegenwirkung seiner Wirkung gleich seyn: denn 1) B sei ihm an Masse gleich, so wird es sich in der Richtung die A hatte, so fortbewegen, daß A es nicht erreicht, und eben in diesem Fliehen zeigt es seine Gegenwirkung, indem es nicht, wie Z, das, da es nicht zum Stoß kommt, keine Gegenwirkung äußert, sich dem A nähert (denn, wie gesagt, Z nähert sich A, oder A nähert sich Z ist einerlei), sondern eben durch seine Gegenwirkung die Erreichung durch A unmöglich macht. 2) Ist B grösser als A an Masse; so wird die durch den Stoß von A erregte Gegenwirkung A's eigener Wirkung gleich seyn, d. h. in B wird so viel bewegende Kraft seyn, als in A; da diese aber in B eine grössere Masse zu bewegen hat, als in A, so wird B sich so viel langsamer fortbewegen, aber A es auch nie erreichen. 3) Ist B von geringerer Masse, als A, so wird es sich schneller fortbewegen, als A, weil die durch A's Wirkung in ihm erregte, ihr gleiche Gegenwirkung in weniger Masse vertheilt ist.

Diese Theorie ist parador und hier noch nicht gründlich ausgeführt, scheint mir indessen wahr. Sie läuft darauf zurück: im Fliehen besteht der Widerstand (nämlich gegen die Annäherung), und ohne daß der Widerstand (Gegenwirkung) dem Stoß (Wirkung) gleich wäre, wäre kein Fliehen möglich. Durch diese Gleichheit der Gegenwirkung mit der Wirkung, wie sie hier aufgestellt ist, ist wirklich unmöglich, daß ein Körper den andern erreiche, d. i. berühre: auch geschieht dies nur durch die Reibung, welche jenes Gesetz stöhrt. Die Schwere aber steht ihm nicht

entgegen: wo sie die nach jenem Gesetze erfolgen müssende Bewegung zu hemmen scheint, ist es vielmehr die durch sie bewirkte Reibung, die hemmt. Ohne Reibung wäre der schwerste Körper durch die geringste Kraft verschiebbar.

Pag. 114. Der Beweis hier scheint mir höchst unstatthaft. Indem er sagt: „Die Bewegung des Raumes zum Unterschied der Bewegung des Körpers ist bloß phoronomisch und hat keine bewegende Kraft", scheint er ganz zu vergessen, daß unter seinem relativen Raum doch durchaus nichts gedacht werden kann, als eine Anzahl Körper, die er nach ihrem Verhältniß zu dem Körper, den er bewegt nennen will, betrachtet; daß also alles was er von diesem sagt, auch von jenen gesagt werden kann. *)

Zur Dynamik. **)

Kraft heißt die unbekannte Ursach einer bekannten Wirkung. Das Daseyn der Materie, d. h. ihre Wirklichkeit ist

---

*) Kant beweist p. 114 den Lehrsatz: „Die Kreisbewegung einer Materie ist, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes, ein wirkliches Prädikat derselben; dagegen ist die entgegengesetzte Bewegung eines relativen Raums, statt der Bewegung des Körpers genommen, keine wirkliche Bewegung des letzteren, sondern wenn sie dafür gehalten wird, ein blosser Schein." In dem Beweise dieses Lehrsatzes sagt Kant, nachdem er gezeigt, daß jeder Körper in der Kreisbewegung durch seine Bewegung eine bewegende Kraft beweise: „Nun ist die Bewegung des Raums, zum Unterschiede der Bewegung des Körpers, bloß phoronomisch, und hat keine bewegende Kraft. Folglich ist das Urtheil, daß hier entweder der Körper, oder der Raum, in entgegengesetzter Richtung bewegt sei, ein disjunctives Urtheil, durch welches, wenn das eine Glied, nämlich die Bewegung des Körpers, gesetzt ist, das andere, nämlich die des Raumes, ausgeschlossen wird; also ist die Kreisbewegung eines Körpers, zum Unterschiede von der Bewegung des Raumes, wirkliche Bewegung, folglich die letztere, wenn sie gleich der Erscheinung nach mit der ersteren übereinkommt, dennoch nichts als blosser Schein."

**) Die hier folgende Anmerkung zur Dynamik, so wie auch die darauf folgenden zur Mechanik fanden sich im Manuscript auf einem besondern Bogen.

nichts als ihr Wirken, d. i. ihre Kausalität. Wo also Materie ist, ist Kausalität: aber auch, wo Kausalität ist, ist Materie.

Kräfte, durch die die Materie erst wird (Repulsions- und Attraktionskraft), dürfen wir daher nicht annehmen, weil wir sonst Kausalität vor aller Materie annehmen, was ebenso widersprechend ist, als Materie vor aller (d. i. ohne) Kausalität. Aus Kants Darstellung ist nur dies als wahr anzunehmen: daß das Wirken der Materie als solches, d. h. abgesehen von aller ihrer möglichen Qualität, also das mechanische Wirken der Materie sich zurückführen läßt auf zwei Titel: Zurückstoßung oder Undurchdringlichkeit und Anziehung oder Gravitation. Aber die Materie (abgesehen vom Qualitativen oder Chemischen) ist eben nichts, als dies Wirken. Mit andern Worten: das Wirken, welches wir Materie überhaupt (nicht diese oder jene Materie) nennen, ist Zurücktreiben und Anziehen. Aber es ist falsch, ein solches Wirken vor aller Materie, und dann erst als sein Resultat Materie anzunehmen.

Ursach sowohl als Wirkung ist Zustand von Materie. Kraft ist Ursach, sofern sie unbekannt ist, d. h. nicht weiter als Wirkung einer andern Ursach erklärt werden kann. Auch nennt man schon dann eine Ursach Kraft, wenn man, der Kürze wegen, auf ihre Ursach noch weiter zurückzugehn nicht beliebt. Kraft also ist jede Ursach, die man willkührlich oder gezwungen als eine letzte betrachtet. Wie kann man nun von Kräften reden, die allererst die Materie möglich machen? — Man kann bloß von Kräften reden, die der Materie wesentlich sind: damit deutet man den Zustand der Materie an, der von ihr nicht wegzudenken ist, und der bei allen ihren andern möglichen Zuständen immer zugleich mit vorhanden ist; folglich auch immer diejenigen Zustände herbeiführt, die als Wirkungen mit ihm verknüpft sind. Diese letztern Zustände nun lassen sich auf zwei zurückführen: Widerstand oder Stoß bei der Berührung mit anderer Materie und Anziehung gegen alle andere Materie. Der Zustand, welcher diese bedingt, ist der Materie wesentlich: da wir ihn ebendeshalb nicht als Wirkung eines andern Zustandes ansehen können (indem er allen andern vorhergeht), so können wir ihn Kraft nennen. Diese der Materie wesentliche Kraft ist aber mit der Materie identisch, ist nur ein anderer Ausdruck für Materie: nicht aber ist diese

das Resultat dieser Kraft. Die Kräfte der Materie folgen aus ihr in analytischen Urtheilen, also nach dem Satz vom Grund des Erkennens: nicht aber folgt, wie Kant will, die Materie aus diesen Kräften, nach dem Satz vom Grund des Werdens. —

(Der eigentliche, Kanten selbst nicht deutliche Sinn des Anfangs der allgemeinen Anmerkung zur Dynamik ist, daß das Seyn der Materie ihre Kausalität ist.) *)

Zum dritten mechanischen Grundsatz. **)

Es ist verkehrt und muß daher mißlingen (wenn es gleich scheinbar gelingt), das dem Verstande a priori und mit der Erkenntniß des Gesetzes der Kausalität gegebene Gesetz der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung, sei es aus Begriffen der Vernunft, oder aus Anschauungen der Sinnlichkeit, beweisen zu wollen. Denn beides ist ein Mischen sich fremder Erkenntnißarten. Man kann nur das dem Verstande gegebene Gesetz entwickeln, und wenn man es in abstracto zum Objekt der Vernunft gemacht hat, wo es ein Urtheil von metaphysischer Wahrheit ist; so kann man dann auch die Entwickelung in abstracto, d. h. in Begriffen der Vernunft geben, wo aber alle Urtheile, in denen dies geschieht, metaphysische Wahrheit haben,

---

*) Kants „Allgemeine Anmerkung zur Dynamik" (p. 65 der 3. Aufl.) beginnt: „Das allgemeine Princip der Dynamik der materiellen Natur ist: daß alles Reale der Gegenstände äußerer Sinne, das, was nicht bloß Bestimmung des Raums (Ort, Ausdehnung und Figur) ist, als bewegende Kraft angesehen werden müsse; wodurch also das sogenannte Solide, oder die absolute Undurchdringlichkeit, als ein leerer Begriff, aus der Naturwissenschaft verwiesen und an ihrer Statt zurücktreibende Kraft gesetzt, dagegen aber die wahre und unmittelbare Anziehung gegen alle Vernünfteleyen einer sich selbst mißverstehenden Metaphysik vertheidigt, und, als Grundkraft, selbst zur Möglichkeit des Begriffs von Materie für nothwendig erklärt wird."

**) Schopenhauer meint hier Kants drittes mechanisches Gesetz: „In aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich." (p. 96.)

folglich keine logische Wahrheit weiter für sie zu suchen nöthig ist. Jenes mag etwan so geschehn:

Wenn zwei Körper in Kausalverhältniß treten, so hebt ein neuer sie beide einschließender Zustand an. Da dieser nur Einer und beiden gemeinschaftlich ist, so muß sein Verhältniß zu den zwei Zuständen, die vorher jeder der Körper für sich hatte, dasselbe seyn: der Zustand also, in dem die Körper A und B nach dem Stoße sind, muß daher dasselbe Verhältniß haben zum Zustand des A vor dem Stoße, als zum Zustand des B vor dem Stoße. So viel also das vorhin ruhende B Bewegung erhalten hat, so viel muß das A verloren haben: der Stoß also eben so viel Veränderung in A, als in B hervorbringen. Für die reine Sinnlichkeit gilt wohl der Unterschied, daß, vor dem Stoß, A sich im Raum bewegte, und B nicht. Aber für den Verstand hat dies keine Bedeutung, also auch nicht in Hinsicht auf den Kausalnexus. Die gemeine, rohe Ansicht, die dies nicht unterscheidet, sagt eben deshalb: „A ist Ursach der Bewegung von B." Aber die Wahrheit ist dieses: der Zustand des Zusammentreffens von B und A (gleichviel durch die Bewegung welches von beiden) in dem Zustand, in dem jedes vor dem Stoß ist, ist ein neuer Zustand (der Stoß heißt), und dieser ist Ursach eines neuen Zustandes, in welchem B nicht mehr ruht und A sich schwächer bewegt. Dieser neue Zustand umfaßt beide und muß zu dem vorhergegangenen Zustand jedes von beiden ein gleiches Verhältniß haben. —

Die eigentliche Bedeutung von allen diesem sieht nur der Verstand ein: für die Vernunft möchte das Gesagte wohl Alles seyn, was sich ihr davon mittheilen läßt. —

Zu Anmerkung 1, p. 103.*)

Nichts läßt sich a priori beweisen, sondern nur a priori einsehen läßt sich Manches, indem es nicht anders als so von

---

*) Kant sagt p. 103, Anmerk. 1: „Dies also ist die Construktion der Mittheilung der Bewegung, welche zugleich das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und der Gegenwirkung, als nothwendige Be-

der Geisteskraft, der es angehört, eingesehen werden kann: so von der reinen Sinnlichkeit: „2 + 2 = 4"; vom Verstande: „jede Wirkung hat ihre Ursach" und von der Vernunft die metalogischen Wahrheiten. — Des Beweises bedarf nur Das, was nicht unmittelbar a priori eingesehen wird, und daher auf ein Anderes logisch zurückgeführt wird. — Das a priori Erkennbare zum Objekt der Vernunft zu machen ist Alles, was für die Wissenschaft nöthig ist, und Das besteht darin, daß man es in einem abstrakten Ausdruck rein und bestimmt darstellt: dann ist es ein Urtheil von metaphysischer oder metalogischer Wahrheit. Die Summe dieser Urtheile wäre Metaphysik (davon jedoch ein grosser Theil wieder als Mathematik abzusondern ist) und Metalogik, die nur aus vier Sätzen, oder noch weniger, besteht.

---

c) Zu Kants Kritik der Urtheilskraft.*)

Pag. LIII, LIV. Sehr schöne Sonderung der sinnlichen und übersinnlichen Welt.**)

---

dingung derselben, bei sich führet, welches Newton sich gar nicht getrauete a priori zu beweisen, sondern sich deshalb auf Erfahrung berief" u. s. w.

*) Kritik der Urtheilskraft. 3. Aufl. Berlin, bei Lagarde, 1799.

**) Kant sagt p. LIII fg.: „Der Verstand ist a priori gesetzgebend für die Natur als Objekt der Sinne, zu einem theoretischen Erkenntniß derselben in einer möglichen Erfahrung. Die Vernunft ist a priori gesetzgebend für die Freiheit und ihre eigene Kausalität, als das Uebersinnliche in dem Subjekte, zu einem unbedingt praktischen Erkenntniß. Das Gebiet des Naturbegriffs, unter der einen, und das des Freiheitsbegriffs unter der andern Gesetzgebung, sind gegen allen wechselseitigen Einfluß, den sie für sich auf einander haben können, durch die grosse Kluft, welche das Uebersinnliche von den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert. Der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntniß der Natur; der Naturbegriff eben sowohl nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit: und es ist insofern nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zum andern hinüber zu schlagen." — Diese ganze Stelle hat Schopenhauer in seinem Exemplar der Kritik der Urtheilskraft angestrichen, hat an den

Pag. LV, LVI. Uebergang vom Gebiete der Natur zu dem der Freiheit durch den Begriff der Zweckmässigkeit: mir unverständlich.*)

Pag. 28 oben „so kann er kein anderer" und p. 29 „kann nichts anders" u. s. w.: Kant giebt hier also einen förmlichen Beweis seiner abgeschmackten Hypothese zur Erklärung des Schönen. Dies sei uns ein warnendes Beispiel und Lehre, daß wir auch die Beweise der uns richtig und vortrefflich erscheinenden Lehrsätze Kants genau erwägen.**)

Rand gesetzt: „Summa philos. Kant." und hat die letzten Worte „es ist insofern nicht möglich" u. s. w. unterstrichen.

*) Kant sagt p. LV fg.: „Die Wirkung nach dem Freiheitsbegriffe ist der Endzweck, der (oder dessen Erscheinung in der Sinnenwelt) existiren soll, wozu die Bedingung der Möglichkeit desselben in der Natur (des Subjekts als Sinnenwesens, nehmlich als Mensch) vorausgesetzt wird. Das, was diese a priori und ohne Rücksicht auf das Praktische voraussetzt, die Urtheilskraft, giebt den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Uebergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen, von der Gesetzmässigkeit nach der ersten zum Endzwecke nach dem letzten möglich macht, in dem Begriffe einer Zweckmässigkeit der Natur an die Hand, denn dadurch wird die Möglichkeit des Endzwecks, der allein in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden kann, erkannt. Der Verstand giebt, durch die Möglichkeit jener Gesetze a priori für die Natur, einen Beweis davon, daß diese von uns nur als Erscheinung erkannt werde, mithin zugleich Anzeige auf ein übersinnliches Substrat derselben; aber läßt dieses gänzlich unbestimmt. Die Urtheilskraft verschafft durch ihr Princip a priori der Beurtheilung der Natur, nach möglichen besonderen Gesetzen derselben, ihrem übersinnlichen Substrat Bestimmbarkeit durch das intellektuelle Vermögen .... und so macht die Urtheilskraft den Uebergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs möglich."

**) Kant untersucht p. 27 fg. die Frage: „ob im Geschmacksurtheil das Gefühl der Lust vor der Beurtheilung des Gegenstandes, oder diese vor jener vorhergehe." Er verneint ersteres wegen der Allgemeinmittheilbarkeit des Geschmacksurtheils, und da er nichts für allgemein mittheilbar hält, als Erkenntniß, die begriffliche Erkenntniß aber schon vorher aus dem Geschmacksurtheil ausgeschlossen hat, so kommt er (p. 29 oben) zu dem Resultat: „Die subjektive allgemeine Mittheilbarkeit der Vorstellungsart in einem Geschmacksurtheile, da sie ohne einen bestimmten Begriff vorauszusetzen, Statt finden soll, kann

Pag. 49, 50. Abgeschmackte Behauptung, daß die Schönheit einer Blume oder eines Vogels an sich und unmittelbar, — die eines Menschen oder Pferdes aber nur durch Beziehung auf ihren Zweck erkannt werde. *)

Pag. 66, §. 22, „— — — gründen." **) — Kant kennt nichts als Begriff und Gefühl, und daraus entspringt seine ganz eben so charakteristische, als sonderbare Erklärung des Schönheitssinnes. Es ist ein Gefühl, sagt er, aber nicht sinn-

---

nichts anders als der Gemüthszustand in dem freien Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes (sofern sie unter einander, wie es zu einem Erkenntniß überhaupt erforderlich ist, zusammen stimmen) seyn: indem wir uns bewußt sind, daß dieses zum Erkenntniß überhaupt schickliche subjektive Verhältniß eben so wohl für jedermann gelten und folglich allgemein mittheilbar seyn müsse, als es eine jede bestimmte Erkenntniß ist, die doch immer auf jenem Verhältniß als subjektiver Bedingung beruht."

*) Kant unterscheidet (p. 48) zweierlei Arten von Schönheit: freie Schönheit (pulchritudo vaga) und die bloß anhängende Schönheit (pulchritudo adhaerens). Die erstere setze keinen Begriff voraus von dem, was der Gegenstand seyn soll, die zweite setze einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben voraus. Blumen und viele Vögel (den Papagei, den Colibri, den Paradiesvogel), so wie eine Menge Schaalthiere des Meeres, rechnet Kant (p. 49) zu der erstern Art der Schönheit und nennt das Geschmacksurtheil in der Beurtheilung dieser rein. Hingegen die Schönheit eines Menschen, eines Pferdes, eines Gebäudes rechnet er (p. 50) zu der bloß adhärirenden, weil sie einen Begriff vom Zwecke voraussetzt, und findet das Geschmacksurtheil hierdurch unrein. „So wie nun die Verbindung des Angenehmen (der Empfindung) mit der Schönheit, die eigentlich nur die Form betrifft, die Reinigkeit des Geschmacksurtheils hinderte; so thut die Verbindung des Guten (wozu nehmlich das Mannigfaltige dem Dinge selbst, nach seinem Zwecke, gut ist) mit der Schönheit, der Reinigkeit desselben Abbruch."

**) Pag. 66, §. 22 ist überschrieben: „Die Nothwendigkeit der allgemeinen Beystimmung, die in einem Geschmacksurtheil gedacht wird, ist eine subjektive Nothwendigkeit, die unter der Voraussetzung eines Gemeinsinns als objektiv vorgestellt wird." Dieser Paragraph fängt mit den Worten an: „In allen Urtheilen, wodurch wir etwas für schön erklären, verstatten wir Keinem anderer Meynung zu seyn; ohne gleichwohl unser Urtheil auf Begriffe, sondern nur auf unser Gefühl zu gründen: welches wir also nicht als Privatgefühl, sondern als ein gemeinschaftliches zum Grunde legen."

lich, denn es ist nicht dem Individuo eigen, sondern wird Jedem zugemuthet, als wäre es ein Begriff, d. h. etwas vom Objekt (das Allen auf gleiche Weise sich giebt) genommenes. Und doch ist es kein Begriff, denn es kann nur in concreto gegeben werden und keine Regel läßt sich dafür geben.

Er kennt nur nicht Das was über alle Vernunft ist und merkt nicht, daß die Apodikticität des ästhetischen Urtheils (die zu seiner Verwunderung auf keinem Begriffe beruht) eben daher stammt, woher der kategorische Imperativ. Seine Verwunderung über das Phänomen der Schönheit gleicht der Dessen, der den elektrischen Funken durch Zufall entdeckt, und Kants Hypothesen zur Erklärung gleichen den Versuchen, die Jener machen möchte, den Funken atomistisch zu erklären.

Pag. 70. Kant sollte einsehn, daß was er hier von regelmässigen Figuren sagt wirklich seine Theorie umstößt: er windet und redet sich aber heraus. *)

Pag. 74—78. **) Wie ist was er vom Erhabenen sagt

---

*) Kant sagt p. 70: „Geometrisch-regelmässige Gestalten, eine Cirkelfigur, ein Quadrat, ein Würfel u. s. w. werden von Kritikern des Geschmacks gemeiniglich als die einfachsten und unzweifelhaftesten Beispiele der Schönheit angeführt; und dennoch werden sie eben darum regelmässig genannt, weil man sie nicht anders vorstellen kann, als so, daß sie für blosse Darstellungen eines bestimmten Begriffs, der jener Gestalt die Regel vorschreibt, angesehen werden. Eines von beiden muß also irrig seyn: entweder jenes Urtheil der Kritiker, gedachten Gestalten Schönheit beizulegen; oder das unsrige, welches Zweckmässigkeit ohne Begriff zur Schönheit nöthig findet."

Kant windet sich alsdann damit heraus, daß er zu beweisen sucht, das Wohlgefallen an regelmässigen Figuren sei unabhängig von dem Geschmack und erfordere keinen Geschmack. „Ein Zimmer, dessen Wände schiefe Winkel machen, ein Gartenplatz von solcher Art, selbst alle Verletzung der Symmetrie sowohl in der Gestalt der Thiere, als der Gebäude, oder der Blumenstücke, mißfällt, weil es zweckwidrig ist, nicht allein praktisch in Ansehung eines bestimmten Gebrauchs dieser Dinge, sondern auch für die Beurtheilung in allerlei möglicher Absicht; welches der Fall im Geschmacksurtheil nicht ist, welches wenn es rein ist, Wohlgefallen oder Mißfallen, ohne Rücksicht auf den Gebrauch oder einen Zweck, mit der blossen Betrachtung des Gegenstandes unmittelbar verbindet."

**) Pag. 74—78 enthält Kants Erklärung des Erhabenen im Unterschiede vom Schönen.

so wahr und schön! nur Einiges in seiner Sprache und die fatale Vernunft ist zu übersehn.*) — Hätte er doch eingesehn, daß auch das Schöne nur ein mittelbar Erhabenes ist!**)

Kants Erklärung des Erhabenen ist richtig und vortrefflich; nur kennt er das bessere Bewußtseyn allein als moralische Triebfeder und führt also immer Alles dahin zurück. — Seine Erklärung des Schönen hingegen ist falsch. Das Schöne ist eine Gattung des Erhabenen, oder besser das Erhabene eine Gattung des Schönen, nämlich das Extrem des Schönen, wo sich die theoretische Negation der zeitlichen Welt und Affirmation der ewigen, welche durchaus das Wesen aller Schönheit ist (wie die praktische Negation und Affirmation jener beiden Tugend und Asketik sind), auf die unmittelbarste, ja fast handgreifliche Weise ausspricht. An das von Kant beschriebene Erhabene gränzt zunächst etwas, das gewöhnlich zum Schönen gerechnet wird (mit Recht, weil alles Erhabene nur Gattung des Schönen ist), obgleich es ganz die Eigenschaften des von Kant beschriebenen Erhabenen hat, nämlich das Trauerspiel.

Jedes Gemählde, jede Statue, die irgend ein Menschenantlitz mit dem Ausdruck des bessern Bewußtseyns darstellen, bestätigen meine Erklärung des Schönen, so wie sie hingegen von der Kantischen Erklärung nicht erreicht werden, wie er selbst gesteht, Krit. d. Urtheilskr., p. 60, 61.***)

---

*) Schopenhauer scheint hier besonders die in seinem Exemplar der Krit. d. Urtheilskr. p. 75 angestrichene Stelle: „. . . . daß das Schöne für die Darstellung eines unbestimmten Verstandesbegriffs, das Erhabene aber eines dergleichen Vernunftbegriffs genommen zu werden scheint", — im Sinne gehabt zu haben.

**) Zur nähern Erläuterung dieser seiner Gegenbemerkung gegen Kant citirt Schopenhauer hier eine auf einem Bogen seiner Erstlingsmanuscripte, zu Berlin 1813 geschriebene Stelle. Dieselbe folgt oben.

***) Kant unterscheidet von der Normalidee des Schönen noch „das Ideal desselben, welches man lediglich an der menschlichen Gestalt erwarten darf", und sagt hierüber p. 60 fg.: „An dieser (an der menschlichen Gestalt) besteht das Ideal in dem Ausdrucke des Sittlichen, ohne welches der Gegenstand nicht allgemein und dazu po-

Ebenso jede Dichtung, die direkt oder indirekt jenes bessere Bewußtseyn in seinen mancherlei Wirkungen (deren Aussonderung und Anordnung zur Erkenntniß für den Verstand Geschäft der Philosophie ist) darstellt. Aber Dichtung und Malerei stellen das Leben mit durchaus Allem was darin vorkommt dar, treu und mit tiefem objektiven Blick, selbst das Unmoralische und das Häßliche (nur nicht das Ekelhafte): das geschieht aber eben, weil Dichter und Maler das ganze Geheimniß der Welt erkannt haben und es eben nur wiederhohlen in den aus dieser Welt selbst genommenen Bildern und durch diese geordnete und zusammengedrängte Wiederhohlung es offenbaren: da muß denn neben dem Ausdruck des Ewigen, des besseren Bewußtseyns, auch das Nichtige und das ganz Verdammte (Shakespeares Schranzen und Richard III.; neben dem gekreuzigten Heiland der wüthende boshafte Pharisäer u. s. w.) hingestellt werden, nicht sowohl zum Kontrast, als weil sie mit in diese Welt gehören und eben das repräsentiren, wodurch diese Welt der Nichtigkeit geworden ist, das was nicht seyn sollte. Daher ist Treue und Objektivität Bedingung der Kunstschönheit; und der Dichter und Maler, der den Zweck der Kunst, nämlich Mittheilung dessen, was außer der Zeit und über der Natur ist, am besten erreicht, ist zugleich immer der objektiveste und der Natur am treuesten. Daher kommt es, daß wie in einem Bilde jedes Unnatürliche in Stellung, Kolorit, Perspektive, kurz jeder Mangel an Wahrheit, beleidigt, eben so in

---

sitiv (nicht bloß negativ in einer schulgerechten Darstellung) gefallen würde. Der sichtbare Ausdruck sittlicher Ideen, die den Menschen innerlich beherrschen, kann zwar nur aus der Erfahrung genommen werden, aber ihre Verbindung mit allem Dem, was unsere Vernunft mit dem Sittlich-Guten in der Idee der höchsten Zweckmässigkeit verknüpft, die Seelengüte, oder Reinigkeit, oder Stärke, oder Ruhe u. s. w. in körperlicher Aeußerung sichtbar zu machen: dazu gehören reine Ideen der Vernunft und grosse Macht der Einbildungskraft in demjenigen vereinigt, welcher sie nur beurtheilen, vielmehr noch wer sie darstellen will. Die Richtigkeit eines solchen Ideals der Schönheit beweiset sich darin: daß es keinem Sinnenreiz sich in das Wohlgefallen an seinem Objecte zu mischen erlaubt, und dennoch ein grosses Interesse daran nehmen läßt; welches dann beweiset, daß die Beurtheilung nach einem solchen Maaßstabe niemals rein ästhetisch seyn könne, und die Beurtheilung nach einem Ideale der Schönheit kein blosses Urtheil des Geschmacks sei."

einem Schauspiel oder Roman jede Unwahrscheinlichkeit, auch wenn sie unbedeutend und bloß in äußerlichen Umständen ist, ein Fehler ist. — — Das Gemisch von Ewigkeit und Zeitlichkeit, daraus unser Bewußtseyn besteht und ihr Streben sich zu sondern, ist ferner in unendlicher Mannigfaltigkeit ausgedrückt in unzähligen Liedern, d. i. Ausdrücken momentaner Stimmungen und Weltanschauungen.

Entfernter vom Erhabenen und scheinbar gegen meine Erklärung des Schönen sprechend sind viele Darstellungen des blossen sinnlichen Wohlseyns, Lebens und Wirkens, die wir in Gemählden und Gedichten (Properz, Tibull, Catull, Homer, Anakreon, Horaz, Göthe's Elegien u. s. w.) finden: dieses gehört theils mit zur angeführten treuen Darstellung des ganzen Lebens, theils findet es hinlängliche Erklärung in dem was ich über Epikureismus und Tugend, die beide Affirmationen, und Asketik und Laster, die Negationen sind, gesagt habe. *) —|

---

*) Schopenhauer verweist hier auf einen andern zu Berlin 1813 geschriebenen Bogen seiner Erstlingsmanuscripte, der folgende hieher gehörige Betrachtung enthält: Wenn ein Anachoret allen Lebensfreuden freiwillig entsagt, jeden Genuß gleichsam muthwillig sich raubt, weil das Bewußtseyn, daß er ein außerzeitliches, übersinnliches, freies, unbedingt seeliges Wesen ist, in ihm erwacht ist, und er dieser Erkenntniß gemäß handeln will, um eben dadurch sie stets lebendig zu erhalten; — so thut er Recht.

Wenn Anakreon und Horatius uns die Flüchtigkeit der Zeit ans Herz legen, um uns zu ermahnen, sie, die Trägerin aller unserer Genüsse, zum Geniessen zu benutzen, den ungenossenen Augenblick für verloren achtend; — so haben sie Recht.

Die Wahrheit (und zugleich die Freiheit) ist, daß der Mensch sich jeden Augenblick als sinnliches, zeitliches, oder auch als ewiges Wesen betrachten kann: sobald er eines von beiden ganz gethan, folgen die beiden beschriebenen Denkweisen von selbst und jede hat vollkommen Recht und ist vollkommen wahr.

Betrachte ich mich als außerzeitlich, so ist Alles, was in ein anderes Gebiet gehört und dahin mich zurückzieht, wäre es auch Genuß, — Stöhrung und Hölle für mich. Betrachte ich mich als zeitlich, so ist nur der Augenblick, die Gegenwart mein (denn in der Zeit ist nur sie real, Vergangenheit und Zukunft sind gar nichts), sie muß ich nutzen, denn nur in ihr bin ich real und existirend,

Am weitesten vom Erhabenen aber und scheinbar gegen meine Theorie des Schönen ist die Schönheit der Natur, der blossen menschlichen Gestalt ohne übersinnlichen Ausdruck, und deren künstlich gestellte und zusammengedrängte Nachbildungen in Landschaftsmalerei und Skulptur, ferner das Stillleben und die Architektur. Auch auf diese paßt meine Erklärung vollkommen, wenn man bedenkt, daß wir, wenn uns das zeitliche Bewußtseyn ganz inne hat, und wir dadurch den Begierden hingegeben sind und so zum Laster (d. i. Negation des bessern Bewußtseyns) hinneigen, unser ganzes Wesen **subjektiv** ist, d. h. wir an den Dingen nichts sehn, als ihre Beziehung auf unser Individuum und dessen Bedürfnisse. Sobald wir aber dagegen die Dinge der Welt objektiv betrachten, d. h. kontempliren, ist für den Augenblick die Subjektivität und somit die Quelle alles Elends geschwunden, wir sind frei, und das Bewußtseyn der Sinnenwelt steht vor uns als ein Fremdes, uns nicht mehr Bedrängendes, auch nicht mehr in der für unser Individuum nützlichen Betrachtung des Nexus von Raum, Zeit und Kausalität, sondern wir sehn die Platonische Idee des Objekts. Diese Befreiung vom zeitlichen Bewußtseyn läßt das bessere ewige Bewußtseyn übrig, das also hier nicht,

---

„Aus dieser Erde quillen meine Freuden
„Und diese Sonne scheinet meinen Leiden."

Der Tod wird kommen und mir und meiner Lust ein Ende machen: das ermahnt mich Zeitwesen, die Zeit zu nutzen: doch schreckt er mich nicht, denn Nichtseyn ist kein Leiden, und so lange ich bin, ist der Tod nicht, und wenn der Tod ist, bin ich nicht: was ist da zu fürchten? —

In sich sind beide Denkungsarten wahr. Daß indeß die Betrachtung unserer selbst als außerzeitlich in einer gewissen unaussprechbaren Beziehung die andere zu Schande macht, zeigt sich bei Betrachtung des Lasters: dies nämlich ist nicht bloß der reine Ausdruck unserer Gesinnung als zeitlicher Wesen, denn das ist eben der beschriebene Epikureismus, — reine Affirmation der zeitlichen Existenz. Das Laster ist etwas Anderes, es ist nicht bloß diese Affirmation, — sondern eine Negation ist hinzugekommen („die Geister, die verneinen" i. e. Teufel), eine förmliche Negation des Ewigen, eine gänzliche Verleugnung und Vernichtung desselben in uns. Beim blossen Gedanken an solchen Zustand schaudert Jeder. Das Verzweifelte desselben ist dargestellt im Franz Moor, Lady Macbeth, König Richard III.

wie bei den zum Erhabenen neigenden Gattungen des Schönen und beim Erhabenen selbst, gewaltsam durch das Zeitliche durchbricht, sondern nach Wegnahme des Zeitlichen übrig bleibt. Daher tritt hier ein, was Kant (Kritik der Urtheilskraft, p. 98) bemerkt: „Das Gemüth fühlt sich in der Vorstellung des Erhabenen bewegt, da es im Urtheil über das Schöne in ruhiger Kontemplation ist". *) Die rein objektive Betrachtung jedes Objekts (nur nicht des Häßlichen und Ekelhaften) hat also diese Regung des bessern Bewußtseyns zur Folge, die Betrachtung der vegetabilischen und anorganischen Natur (Landschaft), der schönen Menschengestalt und der Architektur aber besonders. Dies kommt daher, weil diese Gegenstände die Eigenschaften haben, unsere Aufmerksamkeit auf sich zu ziehn und so uns aus der subjektiven Stimmung in die objektive zu ziehn. Der Zauber der Vergangenheit kommt aus derselben Quelle. Wenn wir uns vergangene Tage, entfernte Oerter vergegenwärtigen, so rufen wir bloß die Objekte zurück, nicht das Subjekt mit allem seinen Jammer, den es damals so gut hatte, als jetzt. Der ist (eben weil er nichtig war) vergessen und wird, wie ein unnützer Bodensatz, von uns zurückgelassen: bloß des Objektiven erinnern wir uns, und da wirkt das Objektive in der Erinnerung, dessen Betrachtung unser Bewußtseyn füllt, auf uns, wie das gegenwärtige Objektive, wenn wir es über uns vermögen, uns der Betrachtung desselben hinzugeben: es befreit uns vom elenden, stets bedürftigen, auf eine enge Sphäre beschränkten Subjekt, und das bessere Bewußtseyn wird frei. Daher kommt es, daß besonders, wenn wir in Noth und Angst sind, die plötzliche Erinnerung an irgend eine Zeit, wo diese Noth nicht war, wie ein verlorenes Paradies an uns vorüberfliegt, weil jetzt bloß das Objektive, nicht das Subjektive zurückkehrt, und wir uns einbilden, daß wir damals für jenes Objektive so frei waren als jetzt, da doch auch damals das Subjektive seine Noth hatte. Um sich selbst in ursprünglich subjektiven Stimmungen doch in die objektive Kontemplation zu versetzen, kann ich als ein probates

*) Kant sagt p. 98: „Das Gemüth fühlt sich in der Vorstellung des Erhabenen in der Natur bewegt: da es in dem ästhetischen Urtheile über das Schöne derselben in ruhiger Kontemplation ist."

Mittel empfehlen, daß man mit Gewalt die Einbildungskraft zu der seltsamen Illusion zwinge, man sei gar nicht gegenwärtig, sei nicht auf dem Fleck, den man eben einnimmt, sondern bloß die Umgebungen seien da.

So viel glaube ich ausgemacht zu haben, daß das Schöne mit dem Erhabenen Eins ist, und, wie dieses, nicht in den Objekten liegt, sondern in der Anregung unsers bessern Bewußtseyns, welche Anregung, wenn sie durch blosse Kontemplation schön genannter Objekte entsteht, nur die Befreiung des bessern Bewußtseyns von aller Subjektivität ist.

Pag. 97. Die Erhebung des Gemüths kommt hier vielmehr daher, daß wir sehn, die Vernunft fordere (mit ihrem Anspruch auf absolute Totalität, p. 85) Unmögliches, folglich Widersprechendes, was uns leitet auf ein über alle Vernunft erhabenes Bewußtseyn. *)

Pag. 105, „wenn es auf unsere höchsten Grundsätze ankäme" **) — nicht bloß dann, sondern auch ohne solche Hypo-

*) Kant erklärt p. 97 das Gefühl des Erhabenen in der Natur als „Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objekte der Natur durch eine gewisse Subreption beweisen, welches uns die Ueberlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnißvermögen über das größte Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht. Das Gefühl des Erhabenen ist also ein Gefühl der Unlust, aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Grössenschätzung, zu der Schätzung durch die Vernunft; und eine dabei zugleich erweckte Lust aus der Uebereinstimmung eben dieses Urtheils der Unangemessenheit des größten sinnlichen Vermögens mit Vernunftideen, sofern die Bestrebung zu denselben doch für uns Gesetz ist." — Die Stelle p. 85, wo Kant unserer Einbildungskraft ein Bestreben zum Fortschritte ins Unendliche, unserer Vernunft aber einen Anspruch auf absolute Totalität zuschreibt, hat Schopenhauer in seinem Exemplar angestrichen.

**) Kant sagt p. 105: „Die Natur wird in unserm ästhetischen Urtheil nicht, sofern sie furchterregend ist, als erhaben beurtheilt, sondern weil sie unsere Kraft (die nicht Natur ist) in uns aufruft, um Das, wofür wir besorgt sind (Güter, Gesundheit, Leben) als klein, und daher ihre Macht (der wir in Ansehung dieser Stücke allerdings unterworfen sind) für uns und unsere Persönlichkeit demungeachtet doch für keine solche Gewalt anzusehn, unter der wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unsere höchsten Grundsätze und deren Behauptung oder Verlassung ankäme."

these, werden wir inne, daß unsere Person so ungeheuern Mächten, die der Zufall gegen uns leiten kann, unterworfen ist, und dadurch erwacht ein anderes Bewußtseyn als das persönliche, welches andere außer dem Gebiete des Zufalls und der Natur liegt.

Daß wir sicher seyn müssen, ist nicht wahr.*) Auch im Augenblick der wirklichen Gefahr und des Untergangs kann unser Bewußtseyn zum Erhabenen emporsteigen. Dies stellt eben das Trauerspiel dar, welches übrigens auch zum Dynamischerhabenen gehört und dies im Zuschauer, obgleich er sicher ist, anregt.

Pag. 154. „Das sittliche Gefühl erfordert Begriffe und läßt sich nur durch sehr bestimmte praktische Vernunftbegriffe allgemein mittheilen. Lust am Erhabenen ist nur mittelst des Moralgesetzes Jedem anzusinnen."**)

Shakespeare sagt: trust not the man that has no mu-

---

*) Pag. 105 sagt Kant: „Diese Selbstschätzung (im Gefühl der Erhabenheit unserer Bestimmung über die Natur) verliert dadurch nichts, daß wir uns sicher sehen müssen, um dieses begeisternde Wohlgefallen zu empfinden, mithin, weil es mit der Gefahr nicht Ernst ist, es auch (wie es scheinen möchte) mit der Erhabenheit unsres Geistesvermögens eben so wenig Ernst seyn möchte."

**) Kant sagt p. 154, das Wohlgefallen an einer Handlung um ihrer moralischen Beschaffenheit willen sei keine Lust des Genusses, sondern der Selbstthätigkeit. „Dieses sittliche Gefühl erfordert aber Begriffe und stellt keine freie, sondern gesetzliche Zweckmässigkeit dar, läßt sich also auch nicht anders, als vermittelst der Vernunft, und, soll die Lust bei jedermann gleichartig seyn, durch sehr bestimmte praktische Vernunftbegriffe allgemein mittheilen. Die Lust am Erhabenen der Natur, als Lust der vernünftelnden Kontemplation, macht zwar auch auf allgemeine Theilnehmung Anspruch, setzt aber doch schon ein anderes Gefühl, nämlich das seiner übersinnlichen Bestimmung, voraus, welches, so dunkel es auch seyn mag, eine moralische Grundlage hat. Daß aber andere Menschen darauf Rücksicht nehmen und in der Betrachtung der rauhen Grösse der Natur ein Wohlgefallen finden werden, bin ich nicht schlechthin vorauszusetzen berechtigt. Dem ungeachtet kann ich doch, in Betracht dessen, daß auf jene moralischen Anlagen bei jeder schicklichen Veranlassung Rücksicht genommen werden sollte, auch jenes Wohlgefallen jedermann ansinnen, aber nur vermittelst des moralischen Gesetzes, welches seiner Seits wieder auf Begriffen der Vernunft gegründet ist."

sic in his soul. Er bestätigt also meine Behauptung, daß das Schöne wie das Erhabene Anregung des bessern Bewußtseyns, das sich unter andern als Moralität offenbart, ist, und daher Jedem anzusinnen: auch ist bei Jedem eine Spur davon da, wie auch die Anlage und Anerkennung des Moralgesetzes, aber, wie diese, in sehr verschiedenem Grade. Zwar durchaus nicht in gleichem Verhältnisse in jedem Individuo, doch wird ein sehr guter, ein heiliger Mensch immer auch viel Sinn für das Schöne haben: und das ächte Genie kann nie boshaft seyn. Doch findet sich sehr grosses Genie und Heiligkeit vielleicht nicht in Einem Individuo. Fast scheint es, daß zum grossen Genie starke Sinnlichkeit gehört, die ihm das zeitliche Bewußtseyn, die Erfahrungswelt, stets nahe rückt, deshalb es sich in ihr offenbart: dieselbe Sinnlichkeit hindert es aber an der Heiligkeit. Bei dem Heiligen prädominirt das bessere Bewußtseyn so ungestört, daß die Sinnenwelt ihm nur gleichsam mit schwachen Farben erscheint, er handelt nach jenem, ist in jenem seelig und zur Erhebung der Welt dient seine Erscheinung nur als Beispiel. Beim Genie ist dagegen ein ebenso lebendiges besseres Bewußtseyn begleitet von einem lebhaften Bewußtseyn der Sinnenwelt; dadurch ist der Kontrast beider in ihm stets rege, es offenbart solchen durch Kunstwerke, indem es die Anregungen, die das bessere Bewußtseyn im Leben findet, wiederholt, und zu dem Behuf muß es die ganze Erscheinung (Leben, Welt, Natur) überhaupt wiederholen, daher platte und geistig blinde Menschen, die Bedingung für den Zweck haltend, Kunst als Nachahmung der Natur definiren und scheinbar Recht behalten, weil die ächteste Kunst immer die Natur am treuesten kopirt, aber in bestimmter (objektiver, nicht subjektiver) Tendenz. Wird vom Künstler eine subjektive, individuelle Bedingung zur Anregung seines bessern Bewußtseyns für eine objektive, der menschlichen Natur überhaupt zukommende gehalten, so entsteht Subjektivität, Manier.

Daß, wie gesagt, zum Künstler oder Genie nicht nur das bessere Bewußtseyn, wie beim Heiligen, sondern auch das empirische, sinnliche, sehr lebendig seyn muß, ist der Grund, weshalb das Genie in dieser beständigen Duplicität seiner Natur nicht die Ruhe des Heiligen hat und sein blosses Daseyn schon eine Art Märtyrerthum ist zum Besten der Menschheit. Auch trägt hiezu

schon dies bei, daß es nicht, wie der Heilige, sich beruhigen kann im blossen reinen festen Willen, unbekümmert, wie der Zufall den Erfolg stöhre, sondern einen bestimmten Zweck in der Sinnenwelt zu verwirklichen hat, nämlich sein Kunstwerk, wozu Gelegenheit zur Ausbildung seiner Kräfte und Musse, trotz dem Zufall und dem Irrthum, die in dieser Erfahrungswelt herrschen, gewonnen werden müssen: es also nicht ganz wie jener sagen kann: „mein Reich ist nicht von dieser Welt", — sondern durch einen starken Trieb zur Erfüllung seines Berufs gezwungen ist, in dieser Welt etwas zu suchen.

Pag. 163. Abgeschmackte Behauptung, daß das Schöne nur in der Gesellschaft gefalle u. s. w.*)

Pag. 165—169. Sehr närrisches Zeug.**)

Pag. 172. Dito.***)

---

*) Kant sagt p. 163: „Für sich allein würde ein verlassener Mensch auf einer wüsten Insel weder seine Hütte, noch sich selbst ausputzen, oder Blumen aufsuchen, noch weniger sie pflanzen, um sich damit auszuschmücken; sondern nur in Gesellschaft kömmt es ihm ein, nicht bloß Mensch, sondern auch nach seiner Art ein feiner Mensch zu seyn" u. s. w. — In seinem Exemplare der Krit. d. Urtheilskr. hat Schopenhauer zu dieser Stelle ein Fragezeichen gesetzt.

**) Pag. 165 ff. handelt „von dem intellektuellen Interesse am Schönen". Kant räumt ein, „daß das Interesse am Schönen der Kunst gar keinen Beweis einer dem Moralischguten anhänglichen, oder auch nur dazu geneigten Denkungsart abgebe." Dagegen behauptet er, „daß ein unmittelbares Interesse am Schönen der Natur zu nehmen, jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele sei." Diesen Unterschied zwischen dem Interesse am Natur- und Kunstschönen führt Kant auf den Unterschied zurück zwischen dem Vermögen der bloß ästhetischen Urtheilskraft, ohne Begriffe über Formen zu urtheilen und an der blossen Beurtheilung derselben ein Wohlgefallen zu finden, und dem Vermögen der intellektuellen Urtheilskraft, welches er als ein dem moralischen verwandtes näher beschreibt.

***) Pag. 172 spricht Kant von den Stimmungen, welche die Farben hervorrufen, und sagt: „So scheint die weisse Farbe der Lilie das Gemüth zu Ideen der Unschuld, und nach der Ordnung der sieben Farben, von der rothen an bis zur violetten, 1) zur Idee der Erhabenheit, 2) der Kühnheit, 3) der Freimüthigkeit, 4) der Freundlichkeit, 5) der Bescheidenheit, 6) der Standhaftigkeit, und 7) der Zärtlichkeit zu stimmen." — Schopenhauer hat in seinem Exemplare der

Pag. 187 oben. Das hier Gesagte paßt auf den Gaukler Fichte und ist vielleicht auf ihn gemünzt. *)

Pag. 197. Was er hier von der ästhetischen Idee rühmt **), gilt von jeder Sinnenanschauung, nämlich, daß sie mehr enthält als der Begriff, unter den sie subsumirt wird, deshalb er in der Kritik der reinen Vernunft irgendwo behauptet, daß es von einzelnen Gegenständen keinen Begriff geben kann.

Pag. 236: „Der Bestimmungsgrund des Geschmacksurtheils liegt vielleicht im Begriff vom übersinnlichen Substrat der Menschheit". ***) Dunkel, aber, wie es scheint, von seiner

---

Krit. d. Urtheilskr. zu dieser Stelle an den Rand die sieben Farben, wie folgt, geschrieben: 1) roth, 2) orange, 3) gelb, 4) grün, 5) blau, 6) indigoblau, 7) violet, und hat zu Kants Deutung der siebenten Farbe les prélats, zu Kants Deutung der dritten Farbe aber ein Ausrufungszeichen gesetzt.

*) Kant sagt p. 186, das Genie könne nur reichen Stoff zu Produkten der schönen Kunst hergeben; die Verarbeitung desselben und die Form erfordere ein durch die Schule gebildetes Talent. Alsdann fährt er p. 187 oben fort: „Wenn aber jemand sogar in der sorgfältigsten Vernunftuntersuchung wie ein Genie spricht und entscheidet, so ist es vollends lächerlich; man weiß nicht recht, ob man mehr über den Gaukler, der um sich so viel Dunst verbreitet, wobei man nichts deutlich beurtheilen, aber desto mehr sich einbilden kann, oder mehr über das Publikum lachen soll, welches sich treuherzig einbildet, daß sein Unvermögen, das Meisterstück der Einsicht deutlich erkennen und fassen zu können, daher komme, weil ihm neue Wahrheiten in ganzen Massen zugeworfen werden, wogegen ihm das Detail (durch abgemessene Erklärungen und schulgerechte Prüfung der Grundsätze) nur Stümperwerk zu seyn scheint." — Die Worte „wobei man nichts deutlich beurtheilen, aber desto mehr sich einbilden kann", hat Schopenhauer in seinem Exemplar unterstrichen.

**) Kant sagt p. 197: „Die ästhetische Idee ist eine einem gegebenen Begriffe beigesellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannichfaltigkeit von Theilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, daß für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann, die also zu einem Begriffe viel Unnennbares hinzudenken läßt, dessen Gefühl die Erkenntnißvermögen belebt, und mit der Sprache, als blossem Buchstaben, Geist verbindet."

***) Kant sagt p. 236 zur Auflösung der Antinomie des Geschmacks, deren Thesis lautet: Das Geschmacksurtheil gründet sich

falschen Theorie abgehend und sich meiner nähernd. — Doch muß ich bemerken, daß Begriff nur möglich ist von Gegenständen sinnlicher Anschauung, als für welche allein die Kategorien zu gebrauchen sind, — nicht aber von einem Uebersinnlichen.

Pag. 238 spricht er noch mehr in meinem Sinn (conf. 258).*)

Pag. 339—44. Höchst wichtige Stelle, enthaltend den Kern der Kant'schen Philosophie. — Hier spricht er von einem Standpunkte, wo das Moralgesetz nicht als ein Sollen, sondern als ein Seyn erscheint.**)

---

nicht auf Begriffe, die Antithesis dagegen: Das Geschmacksurtheil gründet sich auf Begriffe, — Kant sagt zur Auflösung dieser Antinomie: „Nun fällt aller Widerspruch weg, wenn ich sage: das Geschmacksurtheil gründet sich auf einem Begriffe (eines Grundes überhaupt von der subjektiven Zweckmässigkeit der Natur für die Urtheilskraft), aus dem aber nichts in Ansehung des Objekts erkannt und bewiesen werden kann, weil er an sich unbestimmbar und zum Erkenntniß untauglich ist; es bekommt aber durch eben denselben doch zugleich Gültigkeit für jedermann: weil der Bestimmungsgrund desselben vielleicht im Begriffe von demjenigen liegt, was als das übersinnliche Substrat der Menschheit angesehen werden kann."

*) Pag. 238 sagt Kant: „Ein bestimmtes objektives Princip des Geschmacks, wonach die Urtheile desselben geleitet, geprüft und bewiesen werden könnten, zu geben, ist schlechterdings unmöglich; denn es wäre alsdann kein Geschmacksurtheil. Das subjektive Princip, nämlich die unbestimmte Idee des Uebersinnlichen in uns, kann nur als der einzige Schlüssel der Enträthselung dieses uns selbst seinen Quellen nach verborgenen Vermögens angezeigt, aber durch nichts weiter begreiflich gemacht werden." — In seinem Exemplare hat Schopenhauer diese Stelle angestrichen.

Die von Schopenhauer außerdem allegirte Stelle p. 258 bei Kant lautet: „Das Schöne ist das Symbol des Sittlichguten; und auch nur in dieser Rücksicht gefällt es, mit einem Anspruche auf jedes andern Beystimmung, wobey sich das Gemüth zugleich einer gewissen Veredlung und Erhebung über die blosse Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke bewußt ist, und anderer Werth auch nach einer ähnlichen Maxime ihrer Urtheilskraft schätzt. Das ist das Intelligible, worauf der Geschmack hinaussieht" u. s. w.

**) Pag. 339—44, §. 76 Anmerkung erläutert Kants Theorie vom Vermögen der Vernunft, derzufolge ohne Begriffe des Ver-

Pag. 344—54. Sehr tiefsinniger, aber höchst dunkler Paragraph. *)

Pag. 390—95. Kultur, als Bedingung zu den durch Vernunft aufgegebenen Zwecken des Menschen, ist Zweck der Natur in Bezug auf ihn, und der Staat ist Bedingung der Erreichung dieses Zwecks. **) — Meine hievon sehr verschiedene Ansicht der Teleologie der Natur zur Moralität steht M. S. Bogen K. 1813. ***)

---

standes, welchen objektive Realität gegeben werden muß, die Vernunft gar nicht objektiv urtheilen kann und als theoretische Vernunft, für sich, schlechterdings keine konstitutive, sondern bloß regulative Principien enthält. Das Moralgesetz betreffend, sagt Kant in dieser Anmerkung, „daß es nur von der subjektiven Beschaffenheit unsers praktischen Vermögens herrührt, daß die moralischen Gesetze als Gebote (und die ihnen gemäßen Handlungen als Pflichten) vorgestellt werden müssen, und die Vernunft diese Nothwendigkeit nicht durch ein Seyn (Geschehen), sondern Seyn-Sollen ausdrückt: welches nicht Statt finden würde, wenn die Vernunft ohne Sinnlichkeit, ihrer Kausalität nach, mithin als Ursache in einer intelligibelen, mit dem moralischen Gesetze durchgängig übereinstimmenden Welt betrachtet würde, wo zwischen Sollen und Thun, zwischen einem praktischen Gesetze von dem was durch uns möglich ist, und dem theoretischen von dem was durch uns wirklich ist, kein Unterschied möglich seyn würde." — Schopenhauer hat diese Stelle in seinem Exemplare angestrichen.

*) Es ist dies §. 77: „Von der Eigenthümlichkeit des menschlichen Verstandes, wodurch uns der Begriff eines Naturzwecks möglich wird."

**) Kant thut p. 390 ff. dar, daß „nur die Kultur der letzte Zweck seyn kann, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beyzulegen Ursache hat." „Die formale Bedingung, unter welcher die Natur diese ihre Endabsicht allein erreichen kann, ist diejenige Verfassung im Verhältnisse der Menschen unter einander, wo dem Abbruche der einander wechselseitig widerstreitenden Freiheit gesetzmässige Gewalt in einem Ganzen, welches bürgerliche Gesellschaft heißt, entgegengesetzt wird; denn nur in ihr kann die größte Entwickelung der Naturanlagen geschehen."

***) Schopenhauer verweist hier auf den mit dem Buchstaben K bezeichneten Bogen seiner zu Berlin 1813 verfaßten Manuscripte. Dort sagt er: „Wie es eine Teleologie der Natur giebt, so giebt es eine noch viel geheimnißvollere der Moral, d. h. gewisse Einrichtungen der Natur in Beziehung auf den Menschen erscheinen als Be-

Pag. 423, 424. Daß er Glückseligkeit als einen Theil des moralischen Gebots ansieht, beweist deutlich, daß er denkt, das Moralgesetz gehe auf das was geschieht und nicht bloß auf das was gewollt wird. — Er will Tugend im Schlaraffenland, und diese Vereinigung nennt er höchstes Gut. Die Vereinigung ist aber so unmöglich, als ein Weinstock, der auf einer reinen Goldplatte wurzelt.*)

---

d) Zu Kants Rechtslehre.**)

Pag. VI unten. Wenn das Gesetz der Freiheit für die äußern Handlungen (juridisches Gesetz) nicht selbst Bestimmungsgrund ist; so ist es für sie ja gar nicht Gesetz. Also scheidet sich hier Ethik und Rechtslehre himmelweit.***)

---

förderung seiner Moralität zum Zweck habend. Diesen Karakter trägt nämlich das ganze Verhältniß der Natur zu den Bedürfnissen des Menschen, wohin auch die Nothwendigkeit der Kollision der Menschen unter einander gehört. Wäre nämlich nicht eine Menge theils natürlicher, theils durch Menschen hervorgebrachter Uebel dem menschlichen Leben aufgelegt, so würde alle Moralität und vielleicht durch das stete sinnliche Wohlbehagen jede Regung des bessern Bewußtseyns unmöglich: so wäre es im Schlaraffenland: dort wäre keine Tugend möglich und auch kein Trauerspiel."

*) Kant sagt p. 423 f.: „Das moralische Gesetz, als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unserer Freiheit, verbindet uns für sich allein, ohne von irgend einem Zwecke, als materialer Bedingung, abzuhangen; aber es bestimmt uns doch auch, und zwar a priori, einen Endzweck, welchem nachzustreben es uns verbindlich macht: und dieser ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt. Die subjektive Bedingung, unter welcher der Mensch sich, unter dem obigen Gesetze, einen Endzweck setzen kann, ist die Glückseligkeit. Folglich das höchste in der Welt mögliche, und, so viel an uns ist, als Endzweck zu befördernde, physische Gut ist Glückseligkeit: unter der objektiven Bedingung der Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze der Sittlichkeit, als der Würdigkeit glücklich zu seyn."

**) Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Zweite Aufl. Königsberg, bei Nicolovius. 1798.

***) In der Einleitung p. VI unten sagt Kant: „Diese Gesetze der Freiheit heissen, zum Unterschiede von den Naturgesetzen, mora-

Pag. XVI. Es ist grundfalsch, daß die Ethik das pacta sunt servanda von der äussern Gesetzgebung nimmt*): was schon daraus zu beweisen, daß vor aller äussern Gesetzgebung, im Naturzustand, oder in Fällen, wo die äussere Gesetzgebung es nicht heischt (nämlich im Spiel und Wetten) das Moralgesetz es gebietet.

Daß Leistung der Treue nicht in eine Klasse zu setzen mit den Handlungen des Wohlwollens, kommt nicht daher, daß eine äussere Gesetzgebung jene gebietet, denn auch im Naturzustand wäre es so; sondern daher, daß Bruch eines Versprechens und alle Untreue ein Raub ist, indem ich dadurch dem Andern nehme, was ihm, nach meinem eigenen Ausspruch, gehört; in einer Handlung des Wohlwollens aber gebe, was mir gehört.

Rechtspflicht (ethisch) ist negative Pflicht und verdient daher nicht Preis und Dank, hingegen ihre Verläugnung Tadel und Strafe; Tugendpflicht ist aber positiv, verdient Preis und Dank, ihr Unterlassen aber nicht direkten Tadel, noch Strafe.

Rechtspflicht gegen Andere ist: Schade nicht! Tugendpflicht gegen Andere: Thue wohl! Was sie unterscheidet, ist also nicht die Verschiedenheit der Gesetzgebung — dies ist ein sehr grosser Irrthum Kants p. XVII oben**), — sondern die

---

lisch. Sofern sie nur auf blosse äussere Handlungen und deren Gesetzmässigkeit gehen, heissen sie juridisch; fordern sie aber auch, daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen seyn sollen, so sind sie ethisch, und alsdann sagt man: die Uebereinstimmung mit den ersteren ist die Legalität, die mit den zweiten die Moralität der Handlung."

*) Pag. XVI sagt Kant, „daß alle Pflichten bloß darum, weil sie Pflichten sind, mit zur Ethik gehören; aber ihre Gesetzgebung ist darum nicht allemal in der Ethik enthalten, sondern von vielen derselben ausserhalb derselben. So gebietet die Ethik, daß ich eine in einem Vertrage gethane Anheischigmachung, wenn mich der andere Theil gleich nicht dazu zwingen könnte, doch erfüllen müsse; allein sie nimmt das Gesetz (pacta sunt servanda), und die diesem correspondirende Pflicht aus der Rechtslehre als gegeben an. Also nicht in der Ethik, sondern im Jus, liegt die Gesetzgebung, daß angenommene Versprechen gehalten werden müssen."

**) Kant sagt p. XVII oben: „Rechtslehre und Tugendlehre

Verschiedenheit der Pflichten: beider Gesetzgebung ist ethisch. — Weil aber das ethische Gesetz zu wenig Wirkung beweist, so ist, ganz von der andern Seite, nicht um die Menschen besser zu machen, sondern um ihr Wohlseyn zu befördern, das bürgerliche Gesetz (der Staat) entstanden, das eine wahre Parodie, eine Satire, auf das Moralgesetz ist, ein Surrogat für selbiges, eine Krücke statt eines Beins, ein Automat statt eines Menschen: das Wohl und Wehe der Welt (eine Täuschung), das bloß ohne Uebung des Moralgesetzes da ist, bloß Mittel also, ist durch das Civilgesetz zum Zweck gemacht und zum Realen. Der Wahrheit nach ist das Geschehn bloß des Thuns wegen da: im Staat das Thun des Geschehns wegen. — Frägt man: warum ist aber der Staat bloß beim Gebot „Schade nicht!" (positive Pflichten des Staates sind bloß die zu seiner eigenen Erhaltung und eine leicht begreifliche Ausnahme) stehn geblieben und hat nicht auch das „Thue wohl!" geboten? — so ist die Antwort: weil dieses nicht, wie jenes, gegenseitig seyn kann, und Jeder der passive Theil würde seyn wollen. Der Grund, den Kant p. XLVII hiefür angiebt, ist durchaus ungenügend.*)

Pag. 55, §. 1. Gleich beim ersten Satz „womit ich so verbunden bin" — müßte gefragt werden: Wodurch werde ich so verbunden?**) — Es ist ja die Frage was es sei, das ethisch mir ein Recht giebt, dem Andern eine Pflicht, dies Recht

---

unterscheiden sich nicht sowohl durch ihre verschiedenen Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung, welche die eine oder die andere Triebfeder mit dem Gesetze verbindet."

*) Kant sagt p. XLVII: „Die Tugendpflichten können darum nur keiner äussern Gesetzgebung unterworfen werden, weil sie auf einen Zweck gehen, der (oder welchen zu haben) zugleich Pflicht ist; sich aber einen Zweck vorzusetzen, das kann durch keine äusserliche Gesetzgebung bewirket werden (weil es ein innerer Akt des Gemüthes ist); obgleich äußere Handlungen geboten werden mögen, die dahin führen, ohne doch daß das Subjekt sie sich zum Zweck macht."

**) Pag. 55, §. 1 lautet: „Das Rechtlich-Meine (meum juris) ist dasjenige, womit ich so verbunden bin, daß der Gebrauch, den ein Anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte, mich lädiren würde. Die subjektive Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs überhaupt ist der Besitz."

zu schonen: nicht aber wird gefragt, auf welche Weise wohl das erste Eigenthum entstanden sei; denn das ist wohl das Faustrecht gewesen.

Pag. 57. Hier begründet er bloß, daß es moralisch erlaubt sei, Dinge zu brauchen, nicht aber, sie ausschließlich, fortdauernd zu besitzen. Denn nach den hier aufgestellten Sätzen könnte jedes Ding noch immer nur für den Augenblick des Gebrauchs einen Besitzer haben.*)

Pag. 58. Bisher hat er bloß dargethan, daß der kategorische Imperativ (ich kann das Wort praktische Vernunft nicht leiden) nicht verbietet, daß einer ein ausschließliches Recht auf ein Ding habe. Nun aber sollte er sagen, wodurch er das Recht erlangt. Das thut er nicht.**)

Pag. 59, §. 4 sagt nichts als was sich von selbst versteht, nämlich daß hier nicht von Faustrecht (d. i. Unrecht) die Rede ist; sondern von Recht.***) Ebenso p. 62 ist die weitläuftig ab-

*) Den p. 56, §. 2 aufgestellten Satz: „eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkühr an sich (objektiv) herrenlos (res nullius) werden müßte, ist rechtswidrig" — diesen Satz begründet Kant p. 57 so: „Denn ein Gegenstand meiner Willkühr ist etwas, was zu gebrauchen ich physisch in meiner Macht habe. Sollte es nun doch rechtlich schlechterdings nicht in meiner Macht stehen, d. i. mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz nicht zusammen bestehen können (unrecht seyn), Gebrauch von demselben zu machen; so würde die Freiheit sich selbst des Gebrauchs ihrer Willkühr in Ansehung eines Gegenstandes derselben berauben, dadurch, daß sie brauchbare Gegenstände außer aller Möglichkeit des Gebrauchs setzte: d. i. diese in praktischer Rücksicht vernichtete und zur res nullius machte."

**) Pag. 58 nennt es Kant „eine Voraussetzung a priori der praktischen Vernunft, einen jeden Gegenstand meiner Willkühr als objektiv-mögliches Mein oder Dein anzusehen und zu behandeln", und fährt dann fort: „Man kann dieses Postulat ein Erlaubnißgesetz (lex permissiva) der praktischen Vernunft nennen, was uns die Befugniß giebt, die wir aus blossen Begriffen vom Rechte überhaupt nicht herausbringen könnten; nämlich allen andern eine Verbindlichkeit aufzulegen, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs gewisser Gegenstände unserer Willkühr zu enthalten, weil wir zuerst sie in unsern Besitz genommen haben."

***) Pag. 59, §. 4, überschrieben: „Exposition des Begriffs vom äusseren Mein und Dein", sagt: „Ich kann einen Gegenstand im

geleitete possessio noumenon im Gegensatz von possessio phaenomenon nichts als Recht im Gegensatz von Faustrecht, oder von Gewalt.*)

Aus Pag. 67 und 68, besonders aus dem seyn sollenden rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft, p. 67 und p. 72 oben**), folgt eigentlich, daß der Begriff des Eigenthumsrechts

---

Raume nicht mein nennen, außer wenn, obgleich ich nicht im physischen Besitz desselben bin, ich dennoch in einem andern wirklichen Besitz desselben zu seyn behaupten darf. — So werde ich einen Apfel nicht darum mein nennen, weil ich ihn in meiner Hand habe (physisch besitze), sondern nur, wenn ich sagen kann: ich besitze ihn, ob ich ihn gleich aus meiner Hand, wohin es auch sei, gelegt habe; imgleichen werde ich von dem Boden, auf den ich mich gelagert habe, nicht sagen können, er sei darum mein; sondern nur, wenn ich behaupten darf, er sei immer noch in meinem Besitz, ob ich gleich diesen Platz verlassen habe" u. s. w.

*) Nachdem Kant p. 61, §. 5 in der „Definition des Begriffs des äusseren Mein und Dein" die Namen- und Sacherklärung dieses Begriffs gegeben, fährt er p. 62 fort: „In irgend einem Besitz des äusseren Gegenstandes muß ich seyn, wenn der Gegenstand mein heißen soll; denn sonst würde der, welcher diesen Gegenstand wider meinen Willen afficirte, mich nicht zugleich afficiren, mithin auch nicht lädiren. Also muß, zufolge des §. 4, ein intelligibler Besitz (possessio noumenon) als möglich vorausgesetzt werden, wenn es ein äusseres Mein oder Dein geben soll; der empirische Besitz ist alsdann nur Besitz in der Erscheinung (possessio phaenomenon)" u. s. w.

**) Pag. 67 sagt Kant, die Deduction des Begriffs eines nicht-empirischen Besitzes gründe sich „auf dem rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft, «daß es Rechtspflicht sei, gegen Andere so zu handeln, daß das Aeussere (Brauchbare) auch das Seine von irgend jemanden werden könne», zugleich mit der Exposition des letztern Begriffs, welcher das äussere Seine auf einen nicht-physischen Besitz gründet, verbunden. Die Möglichkeit des letztern kann keineswegs für sich selbst bewiesen oder eingesehen werden (eben weil es ein Vernunftbegriff ist, dem keine Anschauung gegeben werden kann), sondern ist eine unmittelbare Folge aus dem gedachten Postulat. Denn, wenn es nothwendig ist, nach jenem Rechtsgrundsatz zu handeln, so muß auch die intelligible Bedingung (eines bloß rechtlichen Besitzes) möglich seyn." —

Pag. 72 oben sagt Kant: „Die Möglichkeit eines intelligiblen Besitzes, mithin auch des äusseren Mein und Dein, läßt sich nicht ein-

ein angeborener sei und nicht abzuleiten. Ich glaube ihn aber abgeleitet zu haben.*)

Meine Ableitung des Eigenthumsrechts.

Jeder Mensch ist dem Andern als Mensch gleich. Daher Jeder vom Andern unabhängig, d. i. frei.

Was ich durch meine Arbeit hervorbringe, ist mein: weil ein Anderer, der es nehmen wollte, auch meine daran gewandte Arbeit, d. i. meine Kraft, folglich einen Theil meiner Person, also mich, meine Freiheit nehmen würde.

Daher gründet sich aller Besitz allein auf angewandte Mühe. Der Apfel, den ich halte, ist (NB. wenn kein Anderer durch frühere Mühe früheres Recht auf ihn hat) mein, weil ich ihn gefaßt habe: mein Land, weil ich es gebaut habe. In einem Lande, wo die Erde ohne alle Wartung trüge, könnte es kein Grundeigenthum rechtlich (wiewohl durch Faustrecht, i. e. Unrecht) geben, jeder hätte nur was er hielte. Besitznahme entdeckter Länder ist daher Faustrecht.

Das Land, was ich gebaut habe, ist von dem an mein, weil sein Zustand mein Werk ist.

Ist einmal auf diese Weise ein Eigenthumsrecht begründet, so folgt als abgeleitet daraus alles durch Schenkung, Erbschaft, Kauf (d. i. durch Uebertragung) u. s. w. erlangte Recht.

Die persönliche Freiheit aber, worauf sich Alles stützt, die ursprüngliche Habeas corpus-Akte, folgt aus dem Gebot des kategorischen Imperativs: „Schade nicht!" Denn ich schade dem Andern, greife ihn feindlich an, sobald ich ihn zum Werkzeug meines Willens machen will, oder will, daß er die Mühe, ich den Genuß habe.

---

sehen, sondern muß aus dem Postulat der praktischen Vernunft gefolgert werden" u. s. w.

*) Die hier folgende Ableitung des Eigenthumsrechts steht im Manuscript vor dem zu p. 55 Gesagten, ist aber als zu p. 67 gehörig bezeichnet, gehört also hieher.

Daß Kant (s. die lächerliche Auseinandersetzung p. 69 und 70) das in meiner Gewalt seyn als Princip des Eigenthumsrechts setzt, ist grundfalsch*): dies ist das Princip des Faustrechts. — Nichts ist mein, als was ich durch meine Mühe erlange; weil ursprünglich nur ich mit meiner Kraft mir gehöre.

Aber auch die kleinste Mühe macht einen herrenlosen Gegenstand (d. i. ein Geschenk der Natur) zu meinem, und nicht nur die wild gewachsene Frucht ist mein, sobald ich sie pflücke, sondern auch die Hand voll Goldstaubs, die der herrenlose Fluß auswirft, sobald ich sie fasse: meine Mühe dabei ist das Hingehn und das Fassen: den Besitz des Flusses aber mit diesem Staub kann einer nur erlangen entweder durch Faustrecht (i. e. Unrecht), oder durch eine freiwillige Abtretung aller Anwohner desselben zur Belohnung für Verdienste um sie alle (dem König).

Pag. 69 sagt Kant „der Acker ist mein, sofern ich ihn in meiner Gewalt habe": — und dies nennt er possessio noumenon, Besitz, nach Verstandsbegriffen, die die praktische Vernunft postulirt, gedacht. (Als Grund solches Besitzes führt er an, daß mein zu seinem Gebrauch sich bestimmender Wille dem Gesetze der äussern Freiheit nicht widerstreitet: — nun kann aber jeder Andere dasselbe sagen, hat also das selbe Recht.) Ich sage:

---

*) Kant sagt p. 69: „Also werde ich sagen: ich besitze einen Acker, ob er zwar ein ganz anderer Platz ist, als worauf ich mich befinde. Denn die Rede ist hier nur von einem intellectuellen Verhältniß zum Gegenstande, sofern ich ihn in meiner Gewalt habe (ein von Raumesbestimmungen unabhängiger Verstandesbegriff des Besitzes), und er ist mein, weil mein zu desselben beliebigem Gebrauch sich bestimmender Wille dem Gesetze der äussern Freiheit nicht widerstreitet. Gerade darin: daß, abgesehen vom Besitz in der Erscheinung (der Inhabung) dieses Gegenstandes meiner Willkühr, die praktische Vernunft den Besitz nach Verstandesbegriffen, nicht nach empirischen, sondern solchen, die a priori die Bedingungen desselben enthalten können, gedacht wissen will, liegt der Grund der Gültigkeit eines solchen Begriffs vom Besitze (possessio noumenon) als einer allgemein geltenden Gesetzgebung" u. s. w.

Auf diese Stelle bezieht sich auch noch die folgende zu p. 69 gehörige Anmerkung.

das ist Faustrecht. Vielmehr ist der Acker mein, wenn sein Zustand mein Werk ist.

Pag. 72. Aus §. 8 folgt: daß alles Eigenthumsrecht konventionell ist*), und hieraus: daß, wenn es mir, weil ich kein Eigenthum habe, beliebt, die Konvention nicht einzugehen, ich moralisch befugt bin zu stehlen.

Pag. 84. Wie falsch Kants Princip des Eigenthums (die Bemächtigung) sei, das er hier auseinandersetzt**), und daß, wie ich gesagt, nur die auf ein Ding verwandte Mühe mir ein Recht (kein Un- oder Faust-Recht) darauf giebt, zeige ein Beispiel: Ein Englisches Schiff wird auf eine unbewohnte Insel voll Brodfruchtbäume und Palmen verschlagen und zertrümmert. Die zehn Geretteten theilen die kleine Insel in zehn gleiche Theile: jeder soll die Bäume seines Theils genießen. Folgendes Tags scheitert ein Spanisches Schiff eben da, mit zehn Geretteten. Die Engländer sagen: unser ist das Land und alles darauf: wollt ihr unsere Sklaven seyn, so mögt ihr bleiben. — Wer

*) Pag. 72, §. 8 beweist den Satz: „Etwas Aeusseres als das Seine zu haben, ist nur in einem rechtlichen Zustande, unter einer öffentlich-gesetzgebenden Gewalt, d. i. im bürgerlichen Zustande, möglich." In diesem §. folgert Kant: „Ich bin also nicht verbunden, das äussere Seine des Andern unangetastet zu lassen, wenn mich nicht jeder Andere dagegen auch sicher stellt, er werde in Ansehung des Meinigen sich nach eben demselben Princip verhalten."

**) Pag. 84, §. 14 handelt von der Bemächtigung (occupatio) als rechtlichem Akt der Bodenerwerbung, und sagt: „Die Besitznehmung (apprehensio), als der Anfang der Inhabung einer körperlichen Sache im Raume (possessionis physicae), stimmt unter keiner andern Bedingung mit dem Gesetze der äusseren Freiheit von jedermann (mithin a priori) zusammen, als unter der Priorität in Ansehung der Zeit, d. i. nur als erste Besitznehmung (prior apprehensio), welche ein Akt der Willkühr ist. Der Wille aber, die Sache (mithin auch ein bestimmter abgetheilter Platz auf Erden) solle Mein seyn, d. i. die Zueignung (appropriatio) kann in einer ursprünglichen Erwerbung nicht anders als einseitig (voluntas unilateralis s. propria) seyn. Die Erwerbung eines äussern Gegenstandes der Willkühr durch einseitigen Willen ist die Bemächtigung. Also kann die ursprüngliche Erwerbung desselben, mithin auch eines abgemessenen Bodens nur durch Bemächtigung (occupatio) geschehen."

fühlt nicht, wie schlecht dies Recht durch die „Priorität der Zeit“ begründet ist; daß man wohl konventionell zweifelhaften Besitz durch Priorität festsetzen könne, daß aber die blosse Priorität nach dem Naturrecht (d. i. dem Recht) kein Besitzthum giebt; daß diese Spanier recht thun werden, wenn sie den Engländern die Hälfte der Insel entreißen: daß aber es ganz anders wäre, wenn die Engländer die Insel angepflanzt und kultivirt hätten, wo sie von der Hälfte zu vertreiben das größte Unrecht wäre! —

Pag. 87 unten wird es sonnenklar, daß Kant, indem er vom Recht spricht, doch gar nicht den Begriff (es ist hart zu sagen) von diesem hat, sondern nur den vom Faustrecht = Unrecht. Erstreckt sich die Befugniß zur Besitznehmung des Bodens „so weit, als die Macht, ihn zu vertheidigen“; so kann, mit allem Recht, jeder Stärkere einen Landbesitzer vertreiben, und beweist eben dadurch diesem, daß er mehr Land in Besitz genommen hatte, als er befugt war! —

Pag. 138. Daß man berechtigt ist, gesetzliche Strafe (im Naturzustand eigenmächtige) gegen den Verläumder eines Todten zu fordern, ist wahr *): allein der Todte kann durch die Verläumdung nicht verletzt werden, weil dies einen Widerspruch in sich schließt. Beleidigt und daher verletzt werden die noch lebenden Verehrer des Todten, wenn man den Gegenstand ihrer Verehrung als keiner Achtung werth darstellt: ihretwegen also wird die Strafe verhängt. Der Todte hat also, weil man ihm nicht scha-

---

*) Kant sagt p. 137 fg.: „Wenn jemand von einem Verstorbenen ein Verbrechen verbreitet, das diesen im Leben ehrlos, oder nur verächtlich gemacht haben würde: so kann ein Jeder, welcher einen Beweis führen kann, daß diese Beschuldigung vorsätzlich unwahr und gelogen sei, den, welcher jenen in böse Nachrede bringt, für einen Calumnianten öffentlich erklären, mithin ihn selbst ehrlos machen; welches er nicht thun dürfte, wenn er nicht mit Recht voraussetzte, daß der Verstorbene dadurch beleidigt wäre, ob er gleich todt ist, und daß diesem durch jene Apologie Genugthuung widerfahre, ob er gleich nicht mehr existirt. Die Befugniß, die Rolle des Apologeten für den Verstorbenen zu spielen, darf dieser auch nicht beweisen; denn jeder Mensch maßt sie sich unvermeidlich an, als nicht bloß zur Tugendpflicht (ethisch betrachtet), sondern sogar zum Recht der Menschheit überhaupt gehörig“ u. s. w.

den kann, kein Recht: sondern das Recht der Lebenden wird gekränkt.

Pag. 156, §. 42 enthält durch und durch das Gegentheil der Wahrheit und ist die Frucht der verkehrten Grundprincipien und Begriffe Kants über Recht. *)

Pag. 194, §. 44 (fälschlich §. 35 überschrieben) ist wieder grundfalsch. **)

Daß im gesetzlosen Zustand, wenn auch Jeder Willens ist, dem Andern Recht widerfahren zu lassen, dennoch Streit entstehn kann, indem das genaue Recht oft schwer zu finden und Irrthum darin leicht ist, — ist wahr: es soll aber Jeder (nach dem Moralgesetz) nicht bei den blossen Rechtspflichten stehn bleiben, sondern auch Tugendpflicht üben wollen: dann ist jeder Streit gehoben. Rechts- und Tugendpflicht sind ja nur zwei Aeste Eines Stammes

---

*) Pag. 156, §. 42 handelt von dem Postulat des öffentlichen Rechts, aus dem Naturzustand heraus in einen rechtlichen Zustand, d. i. den einer austheilenden Gerechtigkeit, überzugehen, und sagt: „Der Grund davon läßt sich analytisch aus dem Begriffe des Rechts, im äussern Verhältniß, im Gegensatz der Gewalt entwickeln. Niemand ist verbunden, sich des Eingriffs in den Besitz des Andern zu enthalten, wenn dieser ihm nicht gleichmässig auch Sicherheit giebt, er werde eben dieselbe Enthaltsamkeit gegen ihn beobachten. Er darf also nicht abwarten, bis er etwa durch eine traurige Erfahrung von der entgegengesetzten Gesinnung des Letztern belehrt wird; . . . . . . er ist zu einem Zwange gegen den befugt, der ihm schon seiner Natur nach damit droht."

**) Pag. 194, §. 44 (durch einen Druckfehler §. 35 überschrieben) leitet a priori die Nothwendigkeit ab, aus dem Naturzustande, in welchem jeder seinem Kopfe folgt, herauszugehen, und fährt dann fort: „Zwar durfte sein natürlicher Zustand nicht eben darum ein Zustand der Ungerechtigkeit seyn, einander nur nach dem Maaße seiner Gewalt zu begegnen; aber es war doch ein Zustand der Rechtlosigkeit, wo, wenn das Recht streitig war, sich kein kompetenter Richter fand, rechtskräftig den Ausspruch zu thun, aus welchem nun in einen rechtlichen zu treten ein Jeder den Andern mit Gewalt antreiben darf; weil, obwohl nach jedes seinen Rechtsbegriffen etwas Aeusseres durch Bemächtigung oder Vertrag erworben werden kann, diese Erwerbung doch nur provisorisch ist, so lange sie noch nicht die Sanction eines öffentlichen Gesetzes für sich hat, weil sie durch keine öffentliche (distributive) Gerechtigkeit bestimmt und durch keine, dies Recht ausübende Gewalt gesichert ist."

und lassen sich daher nicht immer genau sondern. — Die Menschheit auf der höchsten Stufe bedarf also auch nicht aus jenem Grunde (des schwer zu entscheidenden Rechts) eines Staats.

Pag. 226. Es wäre zu weitläuftig, alle die radotage des alten Mannes zu widerlegen. Nur Eins: auf dieser Seite unten steht: „Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ“!! *) — Mit Nichten! Wir strafen, um uns vor neuen Verbrechen zu sichern, nie wegen des Vergangenen, sondern wegen des Künftigen, zum gemeinsamen Nutzen, nach gemeinsamer Uebereinkunft: nicht aber, wie Kant sagt, „weil er verbrochen hat“ — das wäre Rache. — Bürgerliche Strafen sind moralisch bloß erlaubt und zwar bloß aus obigem Grunde: keineswegs gebietet sie ein kategorischer Imperativ. Der Herr spricht: „Mein ist die Rache und ich will vergelten!“ Also ist der öffentlich Gestrafte Mittel? Ja: er hat die öffentliche Sicherheit gestöhrt und ist jetzt Mittel zu ihrer Wiederherstellung (ihr Sühnopfer). Der Staat hat durch ihn eine Verletzung erhalten, für die er selbst jetzt Heilmittel seyn muß.

Nach der allerstrengsten erhabensten Tugendlehre sind vielleicht Strafe und Staat nicht erlaubt; weil der Zweck beider etwas ist, das unser Zweck nicht seyn soll, und dessen Beförderung vielleicht unsern einzigen Zweck stöhrt. Dahin deuten die Aussprüche: „Rechtet einer mit dir um den Mantel, so gieb ihm auch den Rock!“ und: „schlägt dich einer auf den rechten

---

*) Pag. 226 sagt Kant: „Richterliche Strafe (poena forensis), die von der natürlichen (poena naturalis), dadurch das Laster sich selbst bestraft und auf welche der Gesetzgeber gar nicht Rücksicht nimmt, verschieden, kann niemals bloß als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, für den Verbrecher selbst, oder für die bürgerliche Gesellschaft, sondern muß jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er verbrochen hat; denn der Mensch kann nie bloß als Mittel zu den Absichten eines Andern gehandhabt und unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt werden, wowider ihn seine angebohrene Persönlichkeit schützt, ob er gleich die bürgerliche einzubüssen gar wohl verurtheilt werden kann. Er muß vorher strafbar befunden seyn, ehe noch daran gedacht wird, aus dieser Strafe einigen Nutzen für ihn selbst oder seine Mitbürger zu ziehen. Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ“ u. s. w.

Backen, so halte auch den linken hin", und jenes: „Mein ist die Rache." —

Man spricht dagegen: dann werden die Tugendhaften vertilgt werden und die Erde bloß der Tummelplatz der Bosheit seyn. — Vielleicht: aber ist das ein Uebel? — Geht uns das an? —

Pag. 233. Man darf allerdings in sofern über sein Leben disponiren, daß man es zum Pfande setzt für die allgemeine Sicherheit, so weit diese von uns abhängt. — Darf man es doch dem Gemeinwohl opfern! *)

Pag. 234—235 rabbelt der alte Mann zum Erbarmen. **)

---

*) Kant sagt p. 233: „Nicht das Volk (jeder Einzelne in demselben), sondern das Gericht (die öffentliche Gerechtigkeit), mithin ein Anderer, als der Verbrecher, dictirt die Todesstrafe, und im Socialkontrakt ist gar nicht das Versprechen enthalten, sich strafen zu lassen, und so über sich selbst und sein Leben zu disponiren."

**) Pag. 234—235 handelt vom Kindesmord und vom Duell in Beziehung zum Strafrecht folgendermaaßen: Da die Gesetzgebung die Schmach einer unehelichen Geburt nicht wegnehmen und ebenso wenig den Fleck, welcher aus dem Verdacht der Feigheit entspringt, wegwischen kann: so scheint es, daß Menschen in diesen Fällen sich im Naturzustande befinden, und Tödtung, die alsdann nicht einmal Mord heißen müßte, in beiden zwar allerdings strafbar sei, von der obersten Macht aber mit dem Tode nicht könne bestraft werden. „Das uneheliche auf die Welt gekommene Kind ist außer dem Gesetz (denn das heißt Ehe), mithin auch außer dem Schutze desselben gebohren. Es ist in das gemeine Wesen gleichsam eingeschlichen (wie verbotene Waare), so daß dieses seine Existenz (weil es billig auf diese Art nicht hätte existiren sollen), mithin auch seine Vernichtung ignoriren kann, und die Schande der Mutter, wenn ihre uneheliche Niederkunft bekannt wird, kann keine Verordnung heben. — Der zum Unter-Befehlshaber eingesetzte Kriegsmann, dem ein Schimpf angethan wird, sieht sich eben so wohl durch die öffentliche Meinung der Mitgenossen seines Standes genöthigt, sich Genugthuung, und, wie im Naturzustande, Bestrafung des Beleidigers, nicht durchs Gesetz, vor einem Gerichtshofe, sondern durch den Duell, darin er sich selbst der Lebensgefahr aussetzt, zu verschaffen, um seinen Kriegsmuth zu beweisen, als worauf die Ehre seines Standes wesentlich beruht, sollte es auch mit der Tödtung seines Gegners verbunden seyn. . . . . . Was ist nun

e) Zu Kants Tugendlehre. *)

Pag. 18. Wenn Wohlhabenheit suchen, aus den angeführten Gründen, indirekte Pflicht ist; so folgt, daß es Tugend ist, nicht zu stehlen, was man nicht brauchen kann. — (C'est un bon homme: il ne mange pas de chandelle.) **)

Ibid. Sein Moral-Princip: „handele so, daß die Maxime deines Handelns sich zu einem allgemeinen Gesetz qualificire" ***), muß erst durch tiefere Untersuchung Bedeutung erhalten, die seinen Werth bestimmen wird. Also: Welches Gesetz qualificirt sich zum allgemeinen? — Das, welches Allen und Jedem die in der Welt größt-möglichste äussere Wohlfahrt giebt. — Warum gerade ein solches? — Weil jeder Einzelne seine Wohlfahrt will. — Warum bedarf er dazu eines Gesetzes? — Jeder

---

in beiden Fällen Rechtens? — Hier kommt die Strafgerechtigkeit gar sehr ins Gedränge: entweder den Ehrbegriff (der hier kein Wahn ist) durchs Gesetz für nichtig zu erklären, und so mit dem Tode zu bestrafen, oder von dem Verbrechen die angemessene Todesstrafe wegzunehmen, und so entweder grausam oder nachsichtig zu seyn. Die Auflösung dieses Knotens ist: daß der kategorische Imperativ der Strafgerechtigkeit (die gesetzwidrige Tödtung eines Andern müsse mit dem Tode bestraft werden) bleibt, die Gesetzgebung selbst aber (mithin auch die bürgerliche Verfassung) so lange noch als barbarisch und unausgebildet, daran Schuld ist, daß die Triebfedern der Ehre im Volke (subjektiv) nicht mit den Maaßregeln zusammentreffen wollen, die (objektiv) ihrer Absicht gemäß sind, so daß die öffentliche, vom Staat ausgehende Gerechtigkeit, in Ansehung der aus dem Volk, eine Ungerechtigkeit wird."

*) Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. 2. Aufl. Königsberg, bei Friedrich Nicolovius, 1803.

**) Kant sagt p. 18: „Wohlhabenheit für sich selbst zu suchen, ist direkt nicht Pflicht; aber indirekt kann es eine solche wohl seyn: nämlich Armuth, als eine grosse Versuchung zu Lastern, abzuwehren."

***) Kant sagt p. 18: „Der Pflichtbegriff steht unmittelbar in Beziehung auf ein Gesetz (wenn ich gleich noch von allem Zweck, als Materie desselben, abstrahire); wie denn das formale Princip der Pflicht im kategorischen Imperativ: «handle so, daß die Maxime deiner Handlung ein allgemeines Gesetz werden könne» es schon anzeigt."

bedarf es als eines Schutzes gegen Andere, deren Wohlfahrt mit seiner kollidirt. — Wird er selbst das Gesetz befolgen? — Unter der Bedingung, daß Andere es befolgen. — Also mittelbar zu seinem Wohl? — Ja. — Was ist also der Ursprung der Rechtslehre und des Staats, der ihre Ausführung ist? — Trieb eines Jeden zur eignen Wohlfahrt. — Jenes vorgebliche Moralprincip war also nur das Princip der Rechtslehre, deren von der Tugendlehre ganz verschiedener Ursprung sich hier zeigt.

Aber der moralische Mensch will, daß es Allen wohlgehe, und nicht nur ihm. Sein Handeln ist daher ein solches, durch welches, wenn es eines Jeden Maxime würde, allgemeine Wohlfahrt entstände. Kann man nun nicht zum Merkmal der moralischen Maxime dies Befördern **allgemeiner** Wohlfahrt, in Kants Formel, setzen? — Ja: doch sehn wir, daß dieselbe Maxime entstehen wird hier aus der Menschenliebe, dort aus der Summe und Totalität aller einzelnen Eigenliebe. Und dazu wird in einem Punkt die Maxime der Rechtslehre nie gleichen Schritt halten mit der der Tugendlehre: nämlich wo entschieden gänzliche Aufopferung gefordert wird. In der Summe aller Eigenliebe ist diese nie zu finden; denn ihr war Beförderung des Wohls Aller Mittel zum eignen: das Mittel darf nie den Zweck selbst in Anspruch nehmen. — Aufopferung also des Einzelnen bleibt der Menschenliebe vorbehalten. Warum soll die Tugendlehre das selbe Princip haben, das wir als der Rechtslehre zuständig befunden?

Pag. 84. Ich wundere mich, wie Kant, der sonst so scharf, so enucleate zu denken liebt, blosse Phrasen, wie: „Vernichtung seiner Menschenwürde; Aufgeben seiner Persönlichkeit“ — statt Gründe geben kann.*)

Pag. 85. Innere Lüge halte ich für unmöglich nach dem Satz des Widerspruchs: denn so wenig etwas seyn und zugleich

---

*) Kant sagt p. 84: „Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam **Vernichtung seiner Menschenwürde**.“ Ferner: „...... Die Mittheilung seiner Gedanken an jemanden durch Worte, die doch das Gegentheil von dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabei denkt, ist ein der natürlichen Zweckmässigkeit seines Vermögens der Mittheilung seiner Gedanken gerade entgegengesetzter Zweck, mithin **Verzichtthuung auf seine Persönlichkeit**.“

nicht seyn kann, so wenig kann ich etwas glauben und zugleich nicht glauben.*)

Pag. 87. „weil ein Akt der Freiheit" rc.**) — die Lüge ist ja gerade kein Akt der Freiheit, sondern der Unfreiheit, das Handeln nach einer Ursache aus der Sinnenwelt und Sinnennatur, die anzugeben seyn muß.

Pag. 88 ist die Entscheidung des casus völlig falsch.***) Wer im Namen eines Andern spricht, ist nur dessen Organ. Der Diener ist so unschuldig, wie die abgeschlossene Thür meines Zimmers: denn Jeder weiß, daß er, sofern er als mein Diener spricht, keinen eigenen Willen hat. — Ebenso ist der Soldat im ungerechten Krieg unschuldig.

---

*) Kant sagt p. 85: „Die Wirklichkeit mancher innern Lüge, welche die Menschen sich zu Schulden kommen lassen, zu beweisen, ist leicht, aber ihre Möglichkeit zu erklären, scheint doch schwerer zu seyn, weil eine zweite Person dazu erforderlich ist, die man zu hintergehen die Absicht hat, sich selbst aber vorsätzlich zu betrügen, einen Widerspruch in sich zu enthalten scheint."

**) Kant sagt p. 87: „Es ist merkwürdig, daß die Bibel das erste Verbrechen, wodurch das Böse in die Welt gekommen ist, nicht vom Brudermorde (Cains), sondern von der Lüge datirt und als den Urheber alles Bösen den Lügner von Anfang und den Vater der Lügen nennt; wiewohl die Vernunft von diesem Hange der Menschen zur Gleisnerei, der doch vorhergegangen seyn muß, keinen Grund weiter angeben kann; weil ein Akt der Freiheit nicht (gleich einer physischen Wirkung) nach dem Naturgesetz des Zusammenhanges der Wirkung und ihrer Ursache, welche insgesammt Erscheinungen sind, deducirt und erklärt werden kann."

***) Kant wirft p. 88 die casuistische Frage auf: „Muß ich, wenn ich in wirklichen Geschäften, wo es aufs Mein und Dein ankommt, eine Unwahrheit sage, alle die Folgen verantworten, die daraus entspringen möchten? Z. B. ein Hausherr hat befohlen: daß, wenn ein gewisser Mensch nach ihm fragen würde, er ihn verläugnen solle. Der Dienstbothe thut dieses: veranlaßt aber dadurch, daß jener entwischt, und ein grosses Verbrechen ausübt, welches sonst durch die gegen ihn ausgeschickte Wache wäre verhindert worden. Auf wen fällt hier die Schuld nach ethischen Grundsätzen?" Kant antwortet: „Allerdings auch auf den letzten, welcher hier eine Pflicht gegen sich selbst durch eine Lüge verletzte, deren Folgen ihm nun durch sein eigenes Gewissen zugerechnet werden."

Pag. 89. Geiz und Verschwendung sind beide keine Laster, sondern nur Thorheit. *) Weil aber der Verschwender den Genuß des Augenblicks so überschätzt, daß er sein dauerndes Wohl ihm hintansetzt, der Geizige die Sicherung wider Mangel so überschätzt, daß er sein gegenwärtiges Wohlseyn dafür hingiebt, so wird dieselbe unrichtige Schätzung dieser Dinge wahrscheinlich auch sie hart gegen fremde Noth machen und so Quelle des Lasters seyn.

Eben so ist gute Wirthschaft keine Tugend, sondern eine Klugheit. Sehn wir auf einer Seite bloß Schaden, auf der andern Genuß, so bedarf es keiner Klugheit, diesen zu wählen: sind aber zwei entgegengesetzte Wege zum Verderben, dann braucht's Klugheit, zwischen durch zu gehn: von Klugheit gilt also was Aristoteles von Tugend sagt. Pag. 91 und 92 wittert Kant etwas davon, verwirrt sich aber am Ende. (Er hat dies Buch in seinen letzten Jahren geschrieben.) **)

---

*) Kant sagt p. 89, an der Rüge des Lasters des Geizes könne man die Unbrauchbarkeit des Aristotelischen Grundsatzes darthun, daß die Tugend in der Mittelstraße zwischen zwei Lastern bestehe: „Wenn ich nämlich zwischen Verschwendung und Geiz die gute Wirthschaft als das Mittlere ansehe, und dieses das Mittlere des Grades seyn soll: so würde ein Laster in das (contrarie) entgegengesetzte Laster nicht anders übergehen, als durch die Tugend, und so würde diese nichts anderes, als ein vermindertes, oder vielmehr verschwindendes Laster seyn, und die Folge wäre in dem gegenwärtigen Fall: daß von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch zu machen die ächte Tugendpflicht sei."

**) Kant kritisirt p. 91 und 92 in einer Anmerkung den Satz: man solle in keiner Sache zu viel oder zu wenig thun, und sagt dabei: „Es giebt zwischen Wahrhaftigkeit und Lüge (als contradictorie oppositis) kein Mittleres: aber wohl zwischen Offenherzigkeit und Zurückhaltung (als contrarie oppositis), da an dem, welcher seine Meinung erklärt, Alles, was er sagt, wahr ist, er aber nicht die ganze Wahrheit sagt. Nun ist doch ganz natürlich von den Tugendlehrer zu fordern, daß er mir dieses Mittlere anweise. Das kann er aber nicht; denn beide Tugendpflichten haben einen Spielraum der Anwendung (latitudinem) und, was zu thun sei, kann nur von der Urtheilskraft, nach Regeln der Klugheit (den pragmatischen), nicht denen der Sittlichkeit (den moralischen), d. i. nicht als enge (officium strictum), sondern nur als weite Pflicht (officium latum)

Kants obiger Schluß: „.... daß von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch zu machen die ächte Tugend sei" — ist unverschämt absurd: denn zwischen zu viel und zu wenig ist das Mittel doch nicht gar nicht, sondern genug. Denn denke man es sich als Grade: so hört im Indifferenz-Punkt nichts auf als das zu (nimis): dies wird = 0.

Pag. 94. Kants Definition der Demuth ist falsch. Denn sie hat nichts was sie vom Gefühl der Schuld unterscheidet, als etwa den Grad. *)

Demuth ist der in einem Wesen lebendige Ausdruck des Gedankens: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", d. h. das Bewußtseyn der höchsten Tugend wird mich nie verleiten, für solche die Zeichen der Verehrung und Unterwürfigkeit zu fordern, die in der Sinnenwelt der Uebermacht oder sonst einer Δεινοτης gezollt werden. Denn alle diese Zeichen stehn in keinem Verhältniß mit dem, was in mir trefflich ist. Das aber, womit sie in Verhältniß stehn, habe ich zu erlangen vernachlässigt; verlangte

---

entschieden werden. Daher der, welcher die Grundsätze der Tugend befolgt, zwar in der Ausübung ein Mehr oder Weniger, als die Klugheit vorschreibt, einen Fehler (peccatum) begehen kann, aber nicht darin, daß er diesen Grundsätzen mit Strenge anhänglich ist, ein Laster (vitium) ausübt, und Horazens Vers: insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui, ultra quam satis est virtutem si petat ipsam, ist, nach dem Buchstaben genommen, grundfalsch. Sapiens bedeutet aber hier wohl nur einen gescheuten Mann (prudens), der sich nicht phantastisch eine Tugendvollkommenheit denkt, die, als Ideal, zwar die Annäherung zu diesem Zwecke, aber nicht die Vollendung fordert, als welche Forderung die menschlichen Kräfte übersteigt, und Unsinn (Phantasterei) in ihr Princip hineinbringt. Denn gar zu tugendhaft, d. i. seiner Pflicht gar zu anhänglich zu seyn, würde ohngefähr so viel sagen: als einen Cirkel gar zu rund, oder eine gerade Linie gar zu gerade machen."

*) Kant sagt p. 94: „Das Bewußtseyn und Gefühl der Geringfügigkeit seines moralischen Werthes in Vergleichung mit dem Gesetz ist die moralische Demuth (humilitas moralis)." — Die dagegen von Schopenhauer im Obigen aufgestellte Definition der Demuth habe ich bereits angeführt in meiner Schrift: „Arthur Schopenhauer, von ihm, über ihn" u. s. w., S. 281 fg.

ich dennoch jene Verehrung und Unterwürfigkeit, so würde mein Lebenswandel eben nichts als das Streben nach diesen, nur auf einem andern Weg, gewesen seyn: also in der That „mein Reich von dieser Welt.“ — Mehr in Kants Ausdruck: Demuth ist die Betrachtung der gänzlichen Verschiedenheit meiner als homo noumenon von mir als homo phaenomenon, das Bewußtseyn, daß die Trefflichkeit jenes zu hoch steht, um diesem zu Gute zu kommen. Je höher der Mensch sich als homo noumenon schätzt, desto weniger wird er auf sich als homo phaenomenon, oder auf irgend einen Vorzug, den er als solcher hat, einen Werth legen.

Pag. 96. Wie stimmt Kant's: „Laßt euer Recht nicht ungeahndet“ *) — — — mit: „Rechtet Einer mit dir um den Rock, so gieb ihm noch den Mantel“?

Pag. 97 schmäht er das Gebet: denn der Gott in meinem Verstande, zu dem ich bete, ist mein Gemächsel so gut, wie der hölzerne am Kreuze, vor dem ich knie. **) — Sei religiös und bete; oder sei Philosoph und denke: aber sei Eins von beiden, nach deiner Natur und Kultur.

Pag. 108. Also wären die Thiere nur die Mannequins, anatomische Phantome (an denen man sich im Accouchiren, oder Beutelschneiden, oder Köpfen übt) für unsere Moralität, deren reeller Gegenstand bloß der Mensch wäre. ***) Ich aber sage:

---

*) Pag. 96 sagt Kant von der Pflicht der Selbstschätzung; „Mehr oder weniger kann man diese Pflicht, in Beziehung auf die Würde der Menschheit in uns, mithin auch gegen uns selbst, durch folgende Vorschriften kennbar machen: Werdet nicht der Menschen Knechte. — Laßt euer Recht nicht ungeahndet von Andern mit Füssen treten“ u. s. w.

**) Pag. 97 sagt Kant, noch das Vorige fortsetzend: „Das Hinknien oder Hinwerfen zur Erde, selbst um die Verehrung himmlischer Gegenstände sich dadurch zu versinnlichen, ist der Menschenwürde zuwider, so wie die Anrufung derselben in gegenwärtigen Bildern; denn ihr demüthigt euch alsdann nicht unter einem Ideal, das euch eure eigene Vernunft vorstellt, sondern unter einem Ideal, das euer eigenes Gemächsel ist.“

***) Kant sagt pag. 108: „In Ansehung des lebenden, obgleich

wer wissentlich einen fremden Hund vor seiner Thüre todtfrieren läßt, ist — ein Hund. Und ich denke nicht ohne Gewissensbisse daran, daß ich in böser Laune meinen Hund ungerechter Weise gemißhandelt habe.

Pag. 130. Die humanitas als communio sentiendi necessaria ist gar ein toll Ding.*)

Pag. 131. Barmherzigkeit übe ich gegen die Verwundeten und Gefangenen der feindlichen Armee, die als Sieger mich ausgeplündert hätten.**)

Pag. 171. Kants Tugend, als Würdigmachung und Bedingung zur Glückseeligkeit***), gleicht der Belohnung, die die Mutter

---

vernunftlosen Theils der Geschöpfe ist die gewaltsame und zugleich grausame Behandlung der Thiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt (als der Hang zum Zerstören des Schönen in der leblosen Natur), weil dadurch das Mitgefühl an ihren Leiden im Menschen abgestumpft, und folglich eine der Moralität, im Verhältnisse zu andern Menschen, sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird."

*) Kant theilt p. 130 die Menschlichkeit (humanitas) in die humanitas practica, die in dem Vermögen und Willen, sich einander in Ansehung seiner Gefühle mitzutheilen, besteht, und in die humanitas aesthetica, die blos in der Empfänglichkeit für das gemeinsame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens, was die Natur selbst giebt, besteht. Alsdann fährt er fort: „Das erste ist frei und wird daher theilnehmend genannt (communio sentiendi libera) und gründet sich auf praktische Vernunft: das zweite ist unfrei (communio sentiendi necessaria) und kann mittheilend (wie die der Wärme oder ansteckender Krankheiten) auch Mitleidenschaft heißen."

**) Kant sagt p. 131 nach Verwerfung des Mitleids: „... wie dann auch eine beleidigende Art des Wohlthuns, Barmherzigkeit genannt, die ein Wohlwollen ausdrückt, was sich auf den Unwürdigen bezieht, unter Menschen, welche mit ihrer Würdigkeit glücklich zu seyn eben nicht prahlen dürfen, respectiv gegen einander gar nicht vorkommen sollte."

***) Pag. 171 in dem Bruchstück eines moralischen Katechismus sagt der Lehrer zu dem Schüler: „Also ist dem Menschen die Beobachtung seiner Pflicht die allgemeine und einzige Bedingung der Würdigkeit glücklich zu seyn, und diese ist mit jener ein und dasselbe."

dem Kinde verspricht, damit es die Arzney nehme. — Er kann sich nicht losreissen von der Realität des äussern Glücks, nicht den einfachen Gedanken fassen: was der kategorische Imperativ gebietet, ist eben das einzige Wohl, das Licht, zu dem ich soll; das Gegenüberliegende ist Nacht und Trug. Darum nennt er jenes einen Imperativ, ein Gebietendes, und nimmt als Krücke zum Wege der Tugend die Hoffnung, später eben das von jenem Gebieter zu erhalten, was er jetzt verbeut. Plato dagegen nennt die Tugend eine Erkenntniß, alles Laster Irrthum.

2. Zu Fichte.

a) Zu Fichte's Kritik aller Offenbarung.*)

Pag. 3. Schlechte Definition vom Wollen; — müßte wenigstens heißen: „zur Hervorbringung des Objekts". **)

Aber Wollen läßt sich nicht definiren: denn definiren heißt sämmtliche das Objekt von andern unterscheidende Merkmale angeben. Im Wollen ist aber ein Merkmal, das sich sonst nirgends findet, also keinen Ausdruck für sich hat. Die bestmöglichste Definition wäre wohl: „Wollen heißt seine Kausalität zu einer Veränderung in der objektiven oder subjektiven Welt selbst bestimmen." — Nun aber läßt sich das Selbstbestimmen, die Spontaneität, nicht verstehn, ohne daß man weiß was wollen ist: denn beides ist im Grunde das selbe. — Man kann sagen, alle wahre Spontaneität ist Wille, und umgekehrt. Karakter beider ist ein Kausal-seyn, das nicht Wirkung einer andern Ursache ist, also Freiheit. Danach wäre bloß der freie Wille Wille.

---

*) Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Von Johann Gottlieb Fichte. Zweite vermehrte und verbesserte Aufl. Königsberg 1793, Hartungsche Buchhandlung.

**) Pag. 3 definirt Fichte das Wollen, wie folgt: „Sich mit dem Bewußtseyn eigner Thätigkeit zur Hervorbringung einer Vorstellung bestimmen, heißt Wollen."

Ist denn der Wille der Thiere auch frei? Ich antworte: Ja, seinem Wesen nach, als Wille: die Sinnlichkeit ist zwar das einzige Motiv zu seiner Bestimmung, doch aber nur Motiv, nicht Ursache: sie wirkt nicht auf den Willen des Thieres, sondern sie sollicitirt ihn. Das Kommen des Thieres nach der hingehaltenen Speise bringt unser Verstand keineswegs unter die Kategorie der Kausalität.

Pag. 3: „Die hervorzubringende Vorstellung ist entweder gegeben" — Widerspruch! *)

Pag. 4. Was in aller Welt soll man denken bei: „sich durch die Vorstellung des Stoffs einer Vorstellung zur Hervorbringung dieser Vorstellung selbst bestimmen" —? **)

Pag. 19 und 20 treibt ein Spiel mit den Kategorien und gleicht recht den Affen auf Falk's Karikatur, die mit Kant's herabgeworfenen Kleidern sich schmücken. ***)

---

*) Pag. 3 steht nach der angeführten Definition des Wollens: „Die hervorzubringende Vorstellung ist entweder gegeben, insofern nämlich eine Vorstellung gegeben seyn kann, die ihrem Stoffe nach, wie aus der theoretischen Philosophie als ausgemacht und anerkannt vorausgesetzt wird; oder die Selbstthätigkeit bringt sie auch sogar ihrem Stoffe nach hervor."

**) Pag. 4 steht: „Nun aber ist mit dem blossen Vermögen, sich durch die Vorstellung des Stoffs einer Vorstellung zur Hervorbringung dieser Vorstellung selbst zu bestimmen, noch gar nicht die Bestimmung gesetzt, so wie mit dem Möglichen noch nicht das Wirkliche gesetzt ist."

***) Pag. 19 fg. reflectirt Fichte über „das Gefühl der Achtung den Momenten des Urtheilens nach", wie folgt: „Es (das Gefühl der Achtung) ist nämlich der Qualität nach eine positive Affection des innern Sinnes, die aus der Vernichtung des sinnlichen Triebes, als alleinigen Bestimmungstriebes des Willens, mithin aus Einschränkung desselben entsteht. Die Quantität desselben ist bedingt-bestimmbar, der Grade der Intension und Extension fähig, in Beziehung der Willensformen empirisch-bestimmbares Wesen auf das Gesetz; — unbedingt, und völlig bestimmt, keiner Grade der Intension oder Extension fähig, Achtung schlechthin, gegen die einfache Idee des Gesetzes; — unbedingt, und unbestimmbar, unendlich, gegen das Ideal, in welchem Gesetz und Willensform Eins ist. Der Relation nach bezieht sich dieses Gefühl auf das Ich, als Substanz, entweder im reinen Selbstbewußtseyn, und wird dann Achtung unserer höhern geistigen Natur, die sich ästhetisch im

Pag. 5 bis 20 scheint mir jetzt das absurdeste und grundverkehrteste, was je Fichte's grundverkehrter Sinn erdacht hat.*)

Pag. 34 und 35 steht eine höchst alberne Folgerung auf das blosse Erscheinungseyn der Erfahrung aus dem Sittengesetz.**) — Ich sage: kann das Sittengesetz in seinen Aussprüchen über Das, was in der Erfahrungswelt geschehen soll,

---

Gefühle des Erhabenen äussert; oder im empirischen, in Absicht der Congruenz unserer besonderer Willensformen mit dem Gesetze — Selbstzufriedenheit, — Scham vor sich selbst: — oder auf das Gesetz, als Grund unserer Verbindlichkeit — die Achtung schlechthin, das Gefühl des nothwendigen Primats des Gesetzes und unserer nothwendigen Subordination unter dasselbe: — oder auf das Gesetz als Substanz gedacht, — unser Ideal. Endlich der Modalität nach ist Achtung möglich gegen empirisch bestimmbare vernünftige Wesen; wirklich gegen das Gesetz, und nothwendig gegen das allein heilige Wesen."

*) Fichte unterscheidet das obere Begehrungsvermögen von dem niedern dadurch, daß dem erstern kein Objekt gegeben wird, sondern daß es sich selbst eins giebt, dem letztern aber sein Objekt gegeben werden muß (p. 16). Dann deducirt er die Nothwendigkeit eines Mediums zwischen beiden und nennt dasselbe „das Gefühl der Achtung". „Dies Gefühl ist gleichsam der Punkt, in welchem die vernünftige und die sinnliche Natur endlicher Wesen innig zusammenfliessen" (p. 19). Alsdann folgt p. 19 und 20 die bereits angeführte Stelle über das Gefühl der Achtung nach den Kategorien.

**) Nachdem Fichte die Berechtigung des sinnlichen Triebes dargethan, zeigt er (p. 34), daß dennoch Fälle eintreten können, wo das Sittengesetz jene Berechtigung zurücknimmt. „So ist ohne Zweifel jeder berechtigt zu leben; dennoch kann es Pflicht werden, sein Leben aufzuopfern. Dieses Zurücknehmen der Berechtigung wäre ein förmlicher Widerspruch des Gesetzes mit sich selbst. Nun kann das Gesetz sich nicht widersprechen, ohne seinen gesetzlichen Charakter zu verlieren, aufzuhören, ein Gesetz zu seyn, und gänzlich aufgegeben werden zu müssen" (p. 34). Dieses führt nach Fichte darauf, „daß alle Objekte des sinnlichen Triebes, laut der Anforderung des Sittengesetzes sich nicht selbst zu widersprechen, nur Erscheinungen, nicht Dinge an sich, seyn könnten; daß mithin ein solcher Widerspruch in den Objekten, insofern sie Erscheinungen sind, gegründet, mithin nur scheinbar sei. Es gäbe demnach an sich gar keinen Tod, kein Leben, keine Aufopferung für die Pflicht, sondern der Schein dieser Dinge gründete sich bloß auf Das, was die Dinge zu Erscheinungen macht" (p. 35).

sich widersprechen, weil diese blosse Erscheinung ist, so können wir denselben Grund benutzen und dem Sittengesetz zuwiderhandeln in der Erfahrung, weil diese blosse Erscheinung ist. Wie dumm ist der Pfiff, durch den hier (p. 34), bloß um das zufällige und unerwartete Zusammentreffen mit Jesus Christus (p. 36) bei den Haaren herbeizuziehen, dem Sittengesetz ein Widerspruch angedichtet wird! *) — Zu jedem Gebot und Verbot des Sittengesetzes läßt sich auf diese Art ein solcher Widerspruch finden, weil, was unter diesen Umständen geboten, unter andern verboten, und was unter diesen verboten, unter andern (durchaus in jedem Fall möglichen) erlaubt, ja geboten seyn kann. Ganz parallel mit Fichte's Beispiel geht dieses: Essen ist erlaubt: wenn ich aber esse, was ein Anderer für sich gewonnen und bereitet hat, giebt mir das Sittengesetz Unrecht. Also widerspricht es sich! — Welch dummer Pfiff! Auf diesem angeblichen Widerspruch des Sittengesetzes beruht sein Beweis des Daseyns Gottes, der p. 40, 41 sehr ernsthaft daraus geführt wird. **)

---

*) Fichte deutet (p. 36) die Worte Jesu: „Wer sein Leben lieb hat, der wird es verlieren; wer es aber verlieret, der wird's erhalten zum ewigen Leben" im Sinne des von ihm (p. 34) behaupteten Widerspruchs, in den das Sittengesetz dadurch mit sich geräth, daß es dem Menschen einerseits das Recht zu leben ertheilt und doch in den Fällen, wo es gilt, das Leben zu opfern, dieses Recht zurücknimmt. Fichte ruft über dieses Zusammentreffen mit dem Spruche Jesu aus: „Welch ein sonderbares Zusammentreffen!"

**) Pag. 40, 41 postulirt Fichte, nachdem er aus der Anforderung des Sittengesetzes, sich durch Aufhebung der Berechtigung des sinnlichen Triebes nicht zu widersprechen, eine mittelbare Gesetzlichkeit dieses Triebes selbst und aus ihr eine anzunehmende vollkommene Congruenz der Schicksale vernünftiger Wesen mit ihren moralischen Gesinnungen deducirt hat, — er postulirt ein Wesen, welches diese Congruenz in seiner Macht hat. „Das Sittengesetz muß, wenn es sich nicht widersprechen und aufhören soll, ein Gesetz zu seyn, die von ihm selbst ertheilten Rechte behaupten; es muß mithin auch über die Natur nicht nur gebieten, sondern herrschen. Das kann es nun nicht in Wesen, die selbst von der Natur leidend afficirt werden, sondern nur in einem solchen, welches die Natur durchaus selbstthätig bestimmt; in welchem moralische Nothwendigkeit und absolute physische Freiheit

Pag. 45 spricht er deutlich das Wesen des vom Sittengesetz ausgehenden Dogmatismus aus, nämlich: „eine Theologie, um unsere theoretischen Ueberzeugungen und unsere praktischen Willensbestimmungen nicht in Widerspruch zu setzen.“ *) — Ich sage, eine solche ist eine Eselsbrücke, ein Erheben des Verstandes zum absoluten Gesetz, ein sich von ihm nicht losreißen können, ein Synkretismus, der das gerade Gegentheil des wahren künftigen Kriticismus ist.

Pag. 48 und 50. Bei Gelegenheit der hier gemachten oberflächlichen Bemerkungen über unser moralisches Interesse bei Dichtungen **) fällt mir ein: Das ungeniale Drama verhält sich zum

---

sich vereinigen. So ein Wesen nennen wir Gott. Eines Gottes Existenz ist mithin eben so gewiß anzunehmen, als ein Sittengesetz. — Es ist ein Gott.“

*) Fichte theilt (p. 44) die Bestimmungen im Begriffe Gottes, den die durch das Moralgebot praktisch bestimmte Vernunft aufstellte, in zwei Hauptklassen. Die erste stellt ihn dar als das Ideal aller moralischen Vollkommenheit, die zweite als den obersten Weltregenten nach moralischen Gesetzen. Die erste betrachtet ihn nach seinem Seyn, die zweite nach den Wirkungen dieses Seyns auf andere moralische Wesen. Alsdann fährt Fichte (p. 45 unten) fort: „So lange wir nun bei diesen Wahrheiten, als solchen, stehen bleiben, haben wir zwar eine Theologie, die wir haben mußten, um unsere theoretischen Ueberzeugungen und unsere praktische Willensbestimmung nicht in Widerspruch zu setzen; aber noch keine Religion, die selbst wieder als Ursache auf diese Willensbestimmung einen Einfluß hätte.“

**) Pag. 48 sagt Fichte: „Die Freude über das Mißlingen böser Absichten und über die Entdeckung und Bestrafung des Bösewichts, eben so, wie über das Gelingen redlicher Bemühungen, über die Anerkennung der verkannten Tugend und über die Entschädigung des Rechtschaffenen für die auf dem Wege der Tugend erlittenen Kränkungen und gemachten Aufopferungen ist allgemein im Innersten der menschlichen Natur gegründet und die nie versiegende Quelle des Interesse, das wir an Dichtungen nehmen.“ Ferner p. 50: „..... So sind wir in der Welt der Dichtungen, im Trauerspiele, oder Romane, nicht eher befriedigt, bis wenigstens die Ehre des unschuldig Verfolgten gerettet und seine Unschuld anerkannt, der ungerechte Verfolger aber entlarvt ist und die gerechte Strafe erlitten hat, so angemessen es auch dem gewöhnlichen Laufe der Dinge in der Welt seyn mag, daß dies nicht geschehe; zum sichern Beweise, daß wir es nicht von uns erhal-

ächten Trauerspiel, wie der auf p. 45 von mir getadelte moralische Dogmatismus zum ächten verheißenen Kriticismus: — im ungenialen, z. B. Iffland'schen Drama „setzt sich die Tugend zu Tisch, wenn sich das Laster erbricht" — wird die überirdische That mit irdischem Lohn bezahlt, der Zuschauer in seiner Beschränktheit gelassen und im Wahn, daß es nichts Höheres gebe, und so befriedigt (welche Befriedigung Fichte hier lobt und fordert). Im Oedipus rex, im Hamlet, im standhaften Prinzen, im Egmont, im Lear u. s. w. fällt der Unschuldige, der Edle, der Tugendreiche, das Laster triumphirt und höhnt — γελᾶσι δ'εχϑροι, — der Zuschauer wird gezwungen, sich in eine höhere Welt zu erheben, von der aus die Vorfälle dieser Welt (das durch den Verstand Erkennbare) als Schein und Nichtigkeit gesehn werden: er fühlt sein wahres Seyn — οντως ον — und erhält eine unerschütterliche, absolute Befriedigung.

So wird der wahre Kriticismus das bessere Bewußtseyn trennen von dem empirischen, wie das Gold aus dem Erz, wird es rein hinstellen ohne alle Beimengung von Sinnlichkeit oder Verstand, — wird es ganz hinstellen, Alles, wodurch es sich im Bewußtseyn offenbart, sammeln und vereinen zu einer Einheit: dann wird er das empirische auch rein erhalten, nach seinen Verschiedenheiten klassifiziren: solches Werk wird in Zukunft vervollkommnet, genauer und feiner ausgearbeitet, faßlicher und leichter gemacht, — nie aber umgestoßen werden können. Die Philosophie wird daseyn; die Geschichte der Philosophie wird geschlossen seyn. Kommt langer Friede unter die Menschen, schreitet die Kultur fort, und giebt Vervollkommnung aller Me-

---

ten können, dergleichen Gegenstände, wie die Handlungen moralischer Wesen und ihre Folgen sind, bloß nach der Causalität der Naturgesetze zu betrachten; sondern daß wir sie nothwendig mit dem Begriffe des Rechts vergleichen müssen. Wir sagen in solchen Fällen, das Stück sei nicht geendigt; und eben so wenig können wir bei Vorfällen in der wirklichen Welt, wenn wir z. B. den Bösewicht im höchsten Wohlstande mit Ehre und Gut gekrönt oder den Tugendhaften verkannt, verfolgt und unter tausend Martern sterben sehen, uns befriedigen, wenn nun Alles aus und der Schauplatz auf immer geschlossen seyn soll. Unser Wohlgefallen an dem, was recht ist, ist also keine blosse Billigung, sondern es ist mit Interesse verbunden."

chanik Musse, — so kann ein Mal alle Religion weggeworfen werden, wie das Gängelband der Kindheit: die Menschheit wird dastehn, zum höchsten Selbstbewußtseyn gelangt, das goldene Zeitalter der Philosophie wird gekommen, das Gebot des Delphischen Tempels γνωϑι σαυτον erfüllt seyn.

Pag. 59 wird der moralische Dogmatismus so konsequent, daß er Moralität zur Klugheitsregel (von wegen Hölle und Fegfeuer) macht.*)

Der ganze §. 7, p. 120, 121, 176 oben, sind ganz besonders abgeschmackt.**)

---

*) Pag. 59 sagt Fichte, das allgemeine Gelten des göttlichen Willens für uns als passive Wesen lasse uns auf die Allgemeingültigkeit desselben für uns auch als active Wesen schließen. „Gott richtet uns nach einem Gesetze, das ihm nicht anders, als durch seine Vernunft gegeben seyn kann, folglich nach seinem, durch das Moralgesetz bestimmten Willen. Seinem Urtheile also liegt sein Wille, als allgemeingeltendes Gesetz für vernünftige Wesen, auch insofern sie activ sind, zum Grunde, indem ihre Uebereinstimmung mit demselben der Maaßstab ist, nach welchem ihnen, als passiven, ihr Antheil an der Glückseligkeit zugemessen wird.“

**) Der §. 7 (p. 103—111) enthält eine „Deduktion des Begriffs der Offenbarung von Principien der reinen Vernunft a priori.“ Fichte geht hier von dem Widerstreit des Naturgesetzes gegen das Sittengesetz in endlichen moralischen Wesen aus. Wegen dieses Widerstreits, der so stark in ihnen werden kann, daß das Sittengesetz seine Kausalität in ihrer sinnlichen Natur gänzlich verliert, sei es nothwendig, daß ihre sinnliche Natur selbst durch sinnliche Antriebe bestimmt werde, sich durch das Moralgesetz bestimmen zu lassen. Dies könne nichts anderes heißen, als daß rein moralische Antriebe auf dem Wege der Sinne an sie gebracht werden sollen. Dieser Aufgabe entspreche allein die Idee vom Willen des Heiligsten, als einerseits völlig identisch mit dem Begriffe der innern Heiligkeit des Rechts, und andererseits des Vehikulums der Sinne fähig. „Nun aber ist kein Wesen fähig, diese Idee auf dem Wege der sinnlichen Natur an sie gelangen zu lassen, als ein Gesetzgeber dieser Natur. Gott selbst also mußte ihnen sich und seinen Willen als gesetzlich für sie, in der Sinnenwelt ankündigen. Nun aber ist in der Sinnenwelt überhaupt so wenig eine Ankündigung der gesetzgebenden Heiligkeit enthalten, daß wir vielmehr von ihr aus durch die auf sie anwendbaren Begriffe auf gar nichts Uebernatürliches schließen können; und ob wir gleich durch Verbindung des Begriffs der Freiheit mit diesen Begriffen, und den

dadurch möglichen Begriff eines moralischen Endzwecks der Welt auf diese Gesetzgebung schließen können, so setzt doch dieser Schluß schon eine Kausalität des Moralgesetzes in dem so schließenden Subjekte voraus, die nicht nur das völlige, nur nach Naturgesetzen mögliche Bewußtseyn seines Gebots, sondern auch den festen Willen, die Wirksamkeit desselben in sich durch freie Aufsuchung und Gebrauch jedes Mittels zu vermehren, bewirkt hat, welche aber in den vorausgesetzten sinnlich-bedingten Wesen nicht angenommen worden ist. Gott müßte sich also durch eine besondere, ausdrücklich dazu und für sie bestimmte Erscheinung in der Sinnenwelt ihnen als Gesetzgeber ankündigen. Da Gott durch das Moralgesetz bestimmt ist, die höchstmögliche Moralität in allen vernünftigen Wesen durch alle moralische Mittel zu befördern, so läßt sich erwarten, daß er, wenn dergleichen Wesen wirklich vorhanden seyn sollten, sich dieses Mittels bedienen werde, wenn es physisch möglich ist." —

Pag. 120, 121 bestimmt Fichte die „empirische Sinnlichkeit als eine Unfähigkeit zur Vorstellung der Ideen" und theilt sie, ebenso wie die reine, in zwei Gattungen, in die äussere und innere. „Die erstere besteht in theoretischer Rücksicht darin, wenn man sich alles unter die empirischen Bedingungen der äusseren Sinne, alles hörbar, fühlbar, sichtbar u. s. w. denkt, und auch alles wirklich sehen, hören, fühlen will, und damit ist immer eine gänzliche Unfähigkeit zum Nachdenken, zu Verfolgung einer Reihe von Schlüssen verbunden; und in praktischer, wenn man sich nur durch die Lust des äussern Sinnes bestimmen läßt. Dieses ist derjenige Grad derselben, den man auch rohe Sinnlichkeit nennt. Die zweite besteht in theoretischer Rücksicht darin, daß man sich alles wenigstens unter die empirischen Bedingungen unseres innern Sinnes, alles modificirbar denkt, und es auch wirklich modificiren will; und in praktischer, wenn man sich durch nichts höheres bestimmen läßt, als durch die Lust des innern Sinnes. Dahin gehört die Lust am Spiel, am Dichten, am Schönen (aber nicht am Erhabenen), selbst am Nachdenken, am Gefühl seiner Kraft, und sogar das Mitgefühl, ob es gleich der edelste aller sinnlichen Triebe ist. Wenn diese Sinnlichkeit herrschend ist, d. i. wenn wir bloß und lediglich durch ihren Antrieb und nie durch das Moralgesetz uns bestimmen lassen, so ist klar, daß sie allen Willen gut zu seyn und alle Moralität gänzlich ausschließt." —

Pag. 176 oben sagt Fichte: „Jene Maximen: So jemand mit dir rechten will um deinen Rock, dem laß auch den Mantel u. s. w., sind keine Moralvorschriften, sondern nur in besondern Fällen gültige Regeln der Politik, die als solche nicht länger gelten, als so lange sie mit keiner Moralvorschrift in Kollision kommen, weil diesen alles untergeordnet werden muß."

b) Zu Fichte's Naturrecht. *)

Einleitung I.

„Das Ich ist ein Handeln auf sich selbst." **)

Analysire den Begriff Handeln: er bedeutet eine spontane Kausalität. Kausalität schließt in sich causa und effectus, also zwei Objekte, und das Handeln ist das Verhältniß zwischen diesen. Dies wird durch das Wort handeln bezeichnet und muß nothwendig bei selbigem gedacht werden. Mit Wegwerfung dieser Bedingungen dennoch ein Handeln zu denken, ist logisch unmöglich. Soll also das Ich ein solches Verhältniß seyn, so frägt sich, was sind die beiden Objekte. Aber Fichte will dies, laut Anmerkung zu Nr. 1, nicht. ***) Das Ich soll ein Han-

---

*) Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre von Johann Gottlieb Fichte. Jena und Leipzig bei Gabler, 1796.

**) Die Einleitung I bei Fichte fängt an: „Der Charakter der Vernünftigkeit besteht darin, daß das Handelnde und Behandelte Eins sey und eben dasselbe; und durch diese Beschreibung ist der Umkreis der Vernunft, als solcher erschöpft. — Der Sprachgebrauch hat diesen erhabenen Begriff für diejenigen, die desselben fähig sind, d. h. für diejenigen, die der Abstraktion von ihrem eigenen Ich fähig sind, in dem Worte: Ich, niedergelegt; darum ist die Vernunft überhaupt durch die Ichheit charakterisirt worden. Was für ein vernünftiges Wesen da ist, ist in ihm da; aber es ist nichts in ihm, ausser zufolge eines Handelns auf sich selbst: was es anschaut, schaut es in sich selbst an; aber es ist in ihm nichts anzuschauen als sein Handeln: und das Ich selbst ist nichts anders, als ein Handeln auf sich selbst."

***) Diese Anmerkung, die sich unmittelbar an die Worte: „Das Ich selbst ist nichts anderes, als ein Handeln auf sich selbst" anschließt, lautet bei Fichte: „Ich möchte nicht einmal sagen: ein Handelndes, um nicht zur Vorstellung eines Substrats, in welchem die Kraft eingewickelt liege, zu veranlassen. Man hat unter andern gegen die Wissenschaftslehre so argumentirt, als ob sie ein Ich, als ohne Zuthun des Ich vorhandenes Substrat (ein Ich, als Ding an sich), der Philosophie zum Grunde legte. Wie konnte man doch das, da die Ableitung alles Substrats, aus der nothwendigen Handelsweise des Ich, etwas derselben eigenthümliches, und ihr vorzüglich angelegenes ist?" u. s. w.

deln seyn ohne ein Handelndes; das ist logisch unmöglich, d. h. sagt etwas, das zu denken dem Verstand unmöglich ist, d. h. sagt gar nichts. Laut der Analyse ist ein „Handeln auf sich selbst“, d. h. eine Identität von causa und effectus eben so unmöglich, sagt also auch nichts; was schon daraus erhellt: „Das Ich ist ein Handeln auf sich“ = einem Handeln: also ein Handeln auf ein Handeln, das wieder ein Handeln auf ein Handeln ist und so in infinitum.

Denkt Fichte sich unter Handeln etwas Anderes als handeln, so nenne er es nicht handeln: läßt es sich nicht nennen, so kommt dies lediglich daher, daß es für den Verstand (d. h. überhaupt) nicht denkbar ist, und er hätte mit Kant sagen sollen „das Ich erkennt sich nicht“.

Laut Nr. 4 wird das Ich sich seines Handelns nicht bewußt, und laut Nr. 3 giebt es kein Ich ohne Bewußtseyn: „Das Ich ist nur insofern es sich seiner bewußt wird“: — also kein Handeln des Ich ohne Bewußtseyn, aber auch kein Ich ohne Handeln laut Nr. 1 — sumus in vacuo. *)

Anmerkung zu Nr. 5 sagt: anzunehmen, daß mein Bewußtseyn und meine Vorstellung Produkt meines freien Handelns seien, ist Raserey. **) Ich sage: dies ist doch bloß etwas

---

*) In der Einleitung I, 3 sagt Fichte: „Das vernünftige Wesen ist, lediglich in wiefern es sich als seyend setzt, d. h. in wiefern es seiner selbst sich bewußt ist. Alles Seyn, das Ich sowohl, als das Nicht-Ich, ist eine bestimmte Modifikation des Bewußtseyns; und ohne ein Bewußtseyn giebt es kein Seyn.“ In Nr. 4 sagt er: „Indem das vernünftige Wesen handelt, wird es seines Handelns sich nicht bewußt; denn es selbst ist ja sein Handeln und nichts anderes“ u. s. w.

**) Die Anmerkung zu 5) bei Fichte lautet: „Man hat den Satz der Wissenschaftslehre: was da ist, ist durch ein Handeln des Ich da, so ausgelegt, als ob von einem freien Handeln die Rede wäre; abermals darum, weil man nicht fähig war, sich zu dem daselbst doch zur Genüge ausgeführten Begriffe der Thätigkeit überhaupt zu erheben. Nun war es leicht, dieses System als die ungeheuerste Schwärmerey zu verschreien. Man sagte damit viel zu wenig. Die Verwechslung des, was durch freies Handeln da ist, mit dem, was durch nothwendiges da ist, und umgekehrt, ist eigentlich Raserey. Aber wer hat denn ein solches System aufgestellt?“

annehmen, was die Erfahrung widerlegt: aber anzunehmen, daß ich Produkt meines Handelns, oder mein Handeln sei, ist etwas, das sogar ein Rasender nicht denkt, weil Raserey nur eine neue individuelle Erfahrungswelt schafft, nicht aber einen neuen individuellen Verstand.

Aus Nr. 3 setze ich wörtlich zusammen: „Nothwendige, aus dem Begriffe des vernünftigen Wesens erfolgende Handlungen sind nur diejenigen, durch welche die Möglichkeit des Selbstbewußtseyns bedingt ist; das vernünftige Wesen aber ist, lediglich in wiefern es sich als seyend setzt, d. h. in wiefern es seiner selbst sich bewußt ist." — Hieraus folgt, daß es handelt, ehe es ist. — Ehe man also in der Wissenschaftslehre weiter geht, ist nothwendig auszumachen, ob logische Widersprüche, reine Undenkbarkeiten zuläßlich sind.

Zur Anmerkung zu Nr. 9. Woher kennt der Philosoph die Gesetze, nach denen das ursprünglich handelnde Ich, das im empirischen Bewußtseyn nicht vorkommt, handelt? *)

Einleitung II, 2. Hier ist ein grober Kniff. „Ich setze mich als vernünftig, d. h. als frei"; — frei heißt hier moralisch frei (denn empirische Freiheit, äussere Unabhängigkeit, soll doch wohl nicht aus der Vernünftigkeit folgen), — d. h. als, meinem Willen nach, durch nichts ausser mir bestimmbar. Nun folgert er daraus, daß ich auch Andern Freiheit lassen soll, und spricht mit Einem Mal von blosser äusserer empirischer Unabhängigkeit, die ich Andern lassen soll!

Die Freiheit, von der Anfangs die Rede war, hat ihr Wesen ja gerade darin, daß Niemand sie mir und ich Niemanden sie nehmen kann, also auch nicht sie ihm zu lassen verpflichtet bin: denn diese meine Verpflichtung höbe den Begriff der Frei-

---

*) In der Anmerkung zu 9) sagt Fichte: „Der wahre Philosoph hat die Vernunft in ihrem ursprünglichen und nothwendigen Verfahren, wodurch sein Ich und alles, was für dasselbe ist, da ist, zu beobachten. Da er aber dieses ursprünglich handelnde Ich im empirischen Bewußtseyn nicht mehr vorfindet, so stellt er es durch den einzigen Akt der Willkühr, der ihm erlaubt ist (und welcher der freie Entschluß, philosophiren zu wollen, selbst ist), in seinen Anfangspunkt, und läßt es von demselben aus nach seinen eigenen, dem Philosophen wohlbekannten Gesetzen, unter seinen Augen, forthandeln" u. s. w.

heit des Andern auf. Von der also wird er doch nicht sagen: Ich schreibe mir selbst nicht alle Freiheit zu, sondern auch andern freien Wesen ihren Theil derselben!*) —

Ueberhaupt.**)

Jede Demonstration setzt voraus Möglichkeit und Unmöglichkeit und Nothwendigkeit, aus der die Wirklichkeit folgt.

So lange dieser Satz steht, und das wird er ewig, kann die Wissenschaftslehre nicht aufkommen.

Denn jene Bedingungen aller Demonstration sind die Kategorien der Modalität: und diese sind nur in Bezug auf Erfahrung und auf die Gesetze der Bedingungen dieser. Erfahrung ist alles was in meinem empirischen Bewußtseyn vorkommen kann. Will nun die Wissenschaftslehre demonstriren, warum mein Bewußtseyn (oder Erfahrung, Welt, Ichheit — alles Eins) so und nicht anders seyn muß, so gründet sich diese Demonstration auf jene Kategorien, die doch selbst nur gelten, in wiefern das zu Demonstrirende, die Erfahrung, als absolut, d. h. als nicht weiter zu demonstriren, angenommen wird und die Bedingungen

---

*) Fichte sagt, Einleitung II, 2: „Wie die Handelsweise in diesem Setzen (des vernünftigen Wesens als Eines unter mehreren vernünftigen Wesen) der Begriff des Rechts sey, läßt sich sogar sinnlich darstellen. Ich setze mich als vernünftig, d. h. als frei. Es ist in mir bei diesem Geschäfte die Vorstellung der Freiheit. Ich setze in der gleichen ungetheilten Handlung zugleich andere freie Wesen. Ich beschreibe sonach durch meine Einbildungskraft eine Sphäre für die Freiheit, in welche mehrere Wesen sich theilen. Ich schreibe mir selbst nicht alle Freiheit zu, die ich gesetzt habe, weil ich auch noch andere freie Wesen setzen und denselben einen Theil derselben zuschreiben muß. Ich beschränke mich selbst in meiner Zuneigung der Freiheit dadurch, daß ich auch für andere Freiheit übrig lasse. Der Begriff des Rechts ist sonach der Begriff von dem nothwendigen Verhältnisse freier Wesen zu einander."

**) Nach den vorstehenden Anmerkungen zu Fichte's Einleitung in das „Naturrecht" folgt im Manuscript unter der Ueberschrift „Ueberhaupt" obige allgemeine Bemerkung, alsdann einzelne Bemerkungen zu bestimmten Stellen des Ficheschen „Naturrechts".

der Erfahrung als absolute Bedingungen. Die Wissenschaftslehre setzt also schon voraus, was sie demonstriren will, nämlich die Gesetze des Verstandes und der reinen sinnlichen Anschauung, welche ja eben die Grundlagen aller Erfahrung sind, und demonstrirt aus diesen Gesetzen, daß die Erfahrung (Bewußtseyn, Welt), zu der sie doch gehören, so und nicht anders seyn müsse.

Etwas ist möglich — unmöglich — nothwendig — heißt nur: ich kann es denken, kann es nicht denken, muß es denken.

Warum ich nun aber überhaupt denke, — wie soll dies gefunden werden aus Uebereinstimmungen mit den Gesetzen eben dieses Denkens? —

Hieraus folgt a priori die Unmöglichkeit einer Wissenschaftslehre.

Gegen die von Fichte aufgestellte aber ist nun noch ferner nachzuweisen, daß er nicht nur, was schon aus dem Begriff einer Demonstration folgt, jene Kategorien der Modalität, sondern auch alle übrigen und dazu die Gesetze des Raumes und der Zeit, als absolut bei seinen Demonstrationen voraussetzt. Z. B. wenn er sagt: Das Ich strebt nach unbegränzter Thätigkeit, fühlt sich aber beschränkt, setzt daher eine Gränze seiner Thätigkeit und ein Nicht-Ich jenseit dieser Gränze — so stützt sich alles dieses bloß auf die Gesetze des *Raumes*! et sic ubique.

Ein ander Beispiel: „Vorstellungen habe ich nur durch mein Handeln, Produciren derselben: handeln kann ich nur zufolge meiner Vorstellungen“: hier ist also ein Cirkel et s. p.

Das letztere — denn das erstere ist gar nicht wahr — wissen wir doch nur aus Erfahrung, aus Beobachtung unsres Bewußtseyns: und nach der nothwendigen Uebereinstimmung mit diesem Gesetz erklärt Fichte das Bewußtseyn! — Keine Dogmatik hat transscendenteren Gebrauch von immanenten Gesetzen gemacht.

Pag. 19—31. Eine Demonstration zum Todtlachen.*)

„Ich kann kein Objekt setzen, ohne vorher zu handeln, denn

*) In dem Folgenden, zwischen Anführungszeichen Stehenden giebt Schopenhauer nur summarisch mit *seinen* Worten den Inhalt des von Fichte auf Seite 19—31 gelieferten Beweises an.

was dem gemeinen Sinn begreifen scheint, erkennt der Philosoph mit dem sechsten Sinn für ein (incognito reisendes) Handeln.

Handeln kann ich aber nur zufolge eines Begriffs, also eines gesetzten Objekts.

Wie löst sich der Widerspruch? Es muß an mich eine Aufforderung gehen zu handeln, doch ohne Präjudiz meiner Freiheit: d. h. es muß mir dabei gesagt werden, daß ich das Handeln auch bleiben lassen kann. (Doch scheint dies nur ein bloß formelles Komplimentiren mit meiner Freiheit, denn ich handle.)

Die Aufforderung erfordert ein Aufforderndes: dies, da es mich auffordert, mit Wissen, Willen und Vorbedacht mich aufzufordern, muß ein vernünftiges Wesen seyn.

Ergo: damit ich nur überhaupt Vorstellungen haben kann, — müssen vernünftige Wesen außer mir seyn." — Q. e. d. —

Aber, ω μακαριε, damit du die Aufforderung vernimmst, die durch ein vernünftiges Wesen an dich ergeht, mußt du doch erst das Wesen erkennen, also ein Objekt setzen.

Und hier stehn wir wieder am zu beweisenden Punkt, nachdem wir den Cirkel gemacht: denn p. 27 sagt Fichte selbst — „es muß die Aufforderung erst verstehn, begreifen." *) —

---

*) Fichte sagt p. 27: „Die Einwirkung wurde begriffen, als eine Aufforderung des Subjekts zu einer freien Wirksamkeit, und, worauf alles ankommt, konnte gar nicht anders begriffen werden, und wurde überhaupt nicht begriffen, wenn sie nicht so begriffen wurde. Die Aufforderung ist die Materie des Wirkens, und eine freie Wirksamkeit des Vernunftwesens, an welche sie ergeht, sein Endzweck. Das letztere soll durch die Aufforderung keineswegs bestimmt, necessitirt werden, wie es im Begriffe der Kausalität das Bewirkte durch die Ursache wird, zu handeln; sondern es soll nur zufolge derselben sich selbst dazu bestimmen. Aber soll es dies, so muß es die Aufforderung erst verstehen und begreifen, und es ist auf eine vorhergehende Erkenntniß derselben gerechnet."

Fichtische Realkenntniß:

Pag. 91 steht, daß Menschen mit dem Bauche sprechen, und p. 90, daß wir das Tastorgan auch sonst wohin als in die Fingerspitzen hätten verlegen können. *)

Pag. 161 des zweiten Theils steht, daß die Absonderung in zwei Geschlechter nothwendig durch die ganze Natur hindurchgeht. — Der Zwitter nicht zu erwähnen, waren ihm also Polypen, Kugelthiere, Räderthiere — nicht durch Anschauung a priori gegeben.

Ueber Fichte überhaupt.

Fichte, statt aus Kant's grossen Entdeckungen zu erkennen: daß die Welt des Verstandes eine für sich bestehende und im Käfig der Sinnenwelt eingeschlossene ist, und daß es eine ganz andere Welt giebt, die sich unter andern (obgleich Kant nur diese eine Aeusserung wahrnahm) im Kategorischen Imperativ äussert (d. h. in den Gesichtskreis des Verstandes als eine ihm fremde Erscheinung fällt); daß ferner von jetzt alle wahre Philosophie, statt wie die alte beide heterogene Welten zu monstris zu vereinen, immer vollständiger sie zu trennen arbeiten, folglich wahrer vollkommener reiner Kriticismus seyn und nachweisen wird, wo jene höhere Welt noch mehr Strahlen in die Kerkernacht des Verstandes sendet, damit auch ihm ihr Daseyn sich

---

*) Fichte sagt p. 90 und 91: „Jenes Organ (des Betastens) war bestimmt, die Materie unmittelbar zu berühren, um sie auf das genaueste unsern Zwecken angemessen zu machen: aber die Natur stellte es uns frei, in welchen Theil des Leibes wir unser Bildungsvermögen vorzüglich verlegen, und welche wir als blosse Masse betrachten wollten. Wir haben es in die Fingerspitzen gelegt, aus einem Grunde der sich bald zeigen wird. Es ist daselbst, weil wir es gewollt haben. Wir hätten jedem Theile des Leibes dasselbe feine Gefühl geben können, wenn wir es gewollt hätten; das beweisen diejenigen Menschen, die mit den Zehen nähen und schreiben, mit dem Bauche sprechen" u. s. f.

möglichst offenbare, denn nur für ihn, den Verstand, philosophiren wir, die andere Welt selbst bedarf keiner Philosophie, um sich zu erkennen: statt dieses Alles einzusehen, hat Fichte nach wie vor den Verstand und seine Gesetze als absolut betrachtet, die Philosophie aber angesehen als die Kunst, die Welt, wie jedes Geräth, dem Verstande genügend und allen seinen Fragen genugthuend, zu erklären, und hat wie die Dogmatiker gesucht eine Welt nach seinen (des Verstandes) Gesetzen zu bauen, die nach seinen (des Verstandes) Gesetzen der Schwere im Gleichgewicht stände: zu diesem Verstandesgebäude betrachtete er den Kategorischen Imperativ als Hauptdatum: solcher konnte, nach des Verstandes Urtheil, nichts als ein Mittel seyn: es fragte sich nur zu welchem Zweck? Manche Dogmatik und die Kirche hatten schon gesagt: „Der Herrgott will es so und nicht anders, wer sündigt wird gestraft." Fichte suchte eine Hypothese, die weniger Postulate und Anthropomorphismen erforderte; fand folgende als die einfachste (S. die Wissenschaftsleere im allgemeinen Umriß. Berlin 1810): Gott findet für gut sich abzubilden: der Kategorische Imperativ ist der Storchschnabel, durch den, in der Sinnenwelt, welche das zufolge jenes Zwecks nothwendig postulirte (ergo a priori deducirte) Papier dazu ist, die Silhouette zu Stande kommt. — Da ist die hohe Weisheit! Jetzt weiß denn doch der Verstand, was der Kategorische Imperativ vorhat.

Dies ist aber nicht das einzige Unheil, das in Fichte das Mißverstehen Kant's angerichtet hat: noch von ganz anderen Seiten hat es gewirkt.

Kant beweist die Erkenntniß des in Raum und Zeit sich Gestaltenden aus einer Anschauung a priori. Fichte hat Anschauung a priori für das was frei von Raum und Zeit ist. (Sonnenklarer Bericht.)

Kant deducirt die Kategorien aus datis der Erfahrung, nämlich der Logik, welche die Empirie der Aeußerungen der Verstandesgesetze ist, und zeigt, daß demnach gerade zwölf Kategorien seyn müssen. Fichte deducirt das ganze Bewußtseyn = Ich aus — einem Satz dieses Bewußtseyns; beweist, daß das ganze Ich mit allen seinen Bestimmungen nothwendig so seyn müsse wie es ist: — und diese Nothwendigkeit, worauf beruht sie? auf Verstandesgesetzen, die doch nur Bestimmungen unsers Bewußtseyns sind,

und in Bezug auf welche alle Nothwendigkeit (also jeder Beweis) gilt *); aber ihre eigne Nothwendigkeit aus dieser folgen zu lassen, das Gesetz dem Gesetz zu unterwerfen, die Bedingung aller Demonstration zu demonstriren — das ist ein transscendenteres Unternehmen, als je irgend eine Dogmatik gewagt hat.

Die Krone der Fichte'schen Lehre ist, daß er den Kategorischen Imperativ begreiflich macht (Sittenlehre) und aus nothwendigen Gesetzen folgert. Hat je ein Nachahmer durch Verkennen des Wesentlichen und Uebertreiben des Unwesentlichen sein Vorbild mehr parodirt?

Ferner seine Mährchen zu begründen, bedurfte er absoluter intellektualer Anschauung: nun aber gefielen ihm zugleich Kants strenge Beweisführungen, seine Anforderung von Wissenschaftlichkeit an die Philosophie: — das Alles mußte vereint werden: die intellektuale Anschauung griff allerhand kuriose Sätze aus der Luft, und aus diesen wurde durch Beweise, in denen die langweiligste Gedehntheit die Rolle der Gründlichkeit spielt, abgeleitet was er eben brauchte.

---

c) Zu Fichte's Sittenlehre. **)

Einleitung p. XII unten: „Meine Thätigkeit ist eine Kausalität des Begriffs." ***) Keineswegs! Sie ist eine Kausalität nach Begriffen: wäre ein Begriff kausal, so wäre ich nicht frei. Jeder Begriff ist objektiv.

---

*) Eingefügt: nämlich hebe die Verstandesgesetze auf, so ist das Unmögliche möglich: willst du sie nun demonstriren, so mußt du sie vorher, eben um sie mit Nothwendigkeit herbeizuführen, aufheben; aber sobald du das thust, woher nimmst du dann noch Nothwendigkeit, Möglichkeit, Unmöglichkeit?

**) Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre, von Johann Gottlieb Fichte. Jena und Leipzig, 1798.

***) Fichte sagt in der Einleitung p. XII: „Meine Thätigkeit läßt sich nur so setzen, daß sie ausgehe vom Subjektiven, als bestimmend das Objektive; kurz, als eine Kausalität des blossen Begriffs auf das Objektive" u. s. w.

Pag. XIV. Der Zweckbegriff ist als Begriff durch ein Objektives bestimmt: daß ich ihn zum Zweck mache, ist eben meine nicht weiter zu erklärende Thätigkeit, ein Werk meiner Freiheit. Das Kategorische am kategorischen Imperativ ist kein Begriff, sondern etwas, das fordert, diesen oder jenen von allen möglichen Begriffen zum Zweckbegriff zu machen. *)

Pag. 7: „Jene Zunöthigung, was ist sie selbst" — — — Sie ist kein Denken, sondern ein Seyn an sich: und nicht jedes Bewußtseyn ist ein Denken, sondern Denken nur eine Modifikation, Limitation des Bewußtseyns. Es giebt kein „Bewußtseyn des Bewußtseyns", sondern nur ein Denken des Bewußtseyns. **)

Pag. 9. Siehe meine Anmerkung zu Schellings Philosophischen Schriften, Bd. I, p. 222. ***)

Pag. 15. Alles Bisherige scheint mir in summa: Will ich mich denken, so muß ich mich mir als das Wollende den-

---

*) Fichte sagt p. XIV: „Der Begriff, aus welchem eine objektive Bestimmung erfolgen soll, der Zweckbegriff, wie man ihn nennt, ist nicht selbst wieder durch ein Objektives bestimmt, sondern er ist absolut durch sich selbst bestimmt. Denn wäre er dies nicht, so wäre ich nicht absolut thätig und würde nicht unmittelbar so gesetzt, sondern meine Thätigkeit wäre abhängig von einem Seyn, und durch dasselbe vermittelt, welches gegen die Voraussetzung läuft ..... Das wichtigste Resultat hieraus ist dieses: es giebt eine absolute Unabhängigkeit und Selbstständigkeit des blossen Begriffs (das Kategorische im sogenannten kategorischen Imperativ) zufolge der Kausalität des Subjektiven auf das Objektive" u. s. w.

**) Fichte sagt p. 7 von der moralischen, sich in uns allen äußernden Zunöthigung: „Jene Zunöthigung in uns, was ist sie selbst denn anders, als ein sich uns aufdringendes Denken, ein nothwendiges Bewußtseyn? Können wir denn etwa hier aus dem Bewußtseyn des blossen Bewußtseyns zum Gegenstande selbst gelangen? Wissen wir denn etwa über diese Anforderung etwas weiteres, als — daß wir nothwendig denken müssen, es ergehe eine solche Anforderung an uns?"

***) Fichte sagt p. 9: „Der Begriff Ich wird gedacht, wenn das Denkende und das Gedachte im Denken als dasselbe genommen wird; und umgekehrt, was in einem solchen Denken entsteht, ist der Begriff des Ich." Die hiegegen gerichtete Anmerkung Schopenhauers ist weiter unten unter den Anmerkungen zu Schellings „Philos. Schriften", Bd. I, p. 222, zu finden.

ken: denn obgleich Denken das zweite (nächst Wollen) Prädikat des Ich ist; so kann ich mich mir doch nicht als das Denkende denken, weil ich dann actu das Denkende doch noch bin und hier Subjekt und Objekt zusammenflössen, wodurch die Grundbedingung alles Denkens aufgehoben wird; indem ich aber denke, bin ich nicht zugleich wollend: also — —*)

Pag. 37 unten: „Das Resultat unserer Untersuchung —" — ist dieses: Ich theile das Ich in ein Erkennendes und ein Wollendes. Sobald ich diese sondere, setze ich eo ipso das Wollen ohne Objekt (denn dies ist nur Sache des Erkennens) und das Erkennen ohne Trieb (denn dieser ist das Wollen). Da nun das Wollen, um sich zu äussern, eines Objekts bedarf, so steht es dadurch unter der Botmäßigkeit des Erkennens, das ihm das Objekt giebt. Das Erkennen ist, wie gesagt, ohne allen Trieb. —**)

Von wo aus aber kommt denn endlich die Bestimmung dessen, was erkannt und was gewollt wird?

---

*) Fichte beweist p. 9—15 den von ihm aufgestellten Lehrsatz: „Ich finde mich selbst, als mich selbst, nur wollend." Pag. 15 sagt er dann: „Der Satz: sich finden, ist sonach absolut identisch mit dem sich wollend finden; nur, in wiefern ich mich wollend finde, finde ich mich, und in wiefern ich mich finde, finde ich mich nothwendig wollend."

**) Fichte sagt p. 37 unten: „Das Resultat unserer gegenwärtigen Untersuchung ist in den oben stehenden Sätzen bestimmt enthalten und bedarf keiner besondern Auszeichnung!" Diese Sätze, welche beweisen sollen, daß das Ich sich „nur als ein Vermögen" setzt, lauten: „Nämlich die Tendenz zur absoluten Thätigkeit fällt, wie wir gesehen haben, in die Botmäßigkeit eines Intelligenten. Das Intelligente aber, als solches, ist absolut sich selbst bestimmend, blosse reine Thätigkeit, im Gegensatze alles Bestehens und Gesetztseyns, wie fein es auch gedacht werden möge; sonach keiner Bestimmung durch seine etwanige Natur und Wesen, keiner Tendenz, Triebes, Inclination, oder des etwas fähig. Mithin ist eine solche Inclination, wie fein sie auch gedacht werden möge, auch nicht in der Thatkraft möglich, die in der Botmäßigkeit einer Intelligenz ist, inwiefern sie in derselben ist; sondern diese Thatkraft wird dadurch ein blosses reines Vermögen, d. h. lediglich ein solcher Begriff, an welchen eine Wirklichkeit, als an ihren Grund, im Denken sich anknüpfen läßt; ohne das mindeste in ihm liegende Datum, was für eine Wirklichkeit dies seyn werde."

Pag. 53. Begreiflichkeit des kategorischen Imperativs! Grundverkehrter Gedanke! Aegyptische Finsterniß! — Das verhüte der Himmel, daß der nicht noch begreiflich werde! Eben daß es ein Unbegreifliches giebt, daß dieser Jammer des Verstandes und seiner Begriffe begränzt, bedingt, endlich, trüglich ist; diese Gewißheit ist Kants großes Geschenk. *)

Pag. 63 steht, daß praktische Vernunft mit der theoretischen Eins. **)

Pag. 78—80 das tollste Machwerk. ***)

---

*) Fichte spricht p. 53 von den Vortheilen, die durch seine Deduction des Sollens aus dem System der Vernunft überhaupt erreicht werden, und sagt: „Abgerechnet, daß man nichts ganz und recht versteht, als dasjenige, was man aus seinen Gründen hervorgehen sieht, und daß sonach nur durch eine solche Ableitung die vollkommenste Einsicht in die Moralität unsers Wesens hervorgebracht wird; wird auch durch die Begreiflichkeit, die der sogenannte kategorische Imperativ dadurch erhält, der Anschein einer verborgenen Eigenschaft (qualitas occulta), den er bisher, freilich ohne positive Veranlassung des Urhebers der Vernunft-Kritik, trug, am besten entfernt" u. s. w.

**) Pag. 63 sagt Fichte, es lasse sich hier klar einsehen, „wie die Vernunft praktisch seyn könne, und wie diese praktische Vernunft gar nicht das so wunderbare und unbegreifliche Ding sei, für welches sie zuweilen angesehen wird, gar nicht etwa eine zweite Vernunft sei, sondern dieselbe, die wir als theoretische Vernunft alle gar wohl anerkennen."

***) Fichte will p. 78—80 erweisen, daß unsere Freiheit „selbst ein theoretisches Bestimmungsprincip unserer Welt" sei. Er sagt zur Erläuterung: „Unsere Welt ist schlechthin nichts anderes, als das Nicht-Ich, ist gesetzt, lediglich um die Beschränktheit das Ich zu erklären, und erhält sonach alle ihre Bestimmungen nur durch Gegensatz gegen das Ich. Nun soll unter andern, oder vielmehr vorzugsweise, dem Ich das Prädikat der Freiheit zukommen; es muß sonach ja wohl auch durch dieses Prädikat das Entgegengesetzte des Ich, die Welt, bestimmt werden. Und so gäbe der Begriff des Freiseyns ein theoretisches Denkgesetz ab, das mit Nothwendigkeit herrschte über die ideale Thätigkeit der Intelligenz. Beispiele dieser Art der Bestimmung unserer Objekte haben wir schon in einer andern Wissenschaft gefunden, in der Rechtslehre. Weil ich frei bin, setze ich die Objekte meiner Welt als modificabel, schreibe ich mir einen Leib zu, der durch meinen blossen Willen nach meinem Begriffe in Bewegung gesetzt wird, nehme ich Wesen meines gleichen außer mir an u. dergl."

Pag. 113. „So wird abermals behauptet das Primat der Vernunft, inwiefern sie praktisch ist. Alles geht aus vom Handeln des Ich.“ — Es ist durch Kant gewiß gemacht, daß unser Wahrnehmen Produkt unserer Thätigkeit sei. Doch ist diese Thätigkeit mit der des Willens, der Spontaneität, durchaus nicht zu verwechseln. Jene ist eine unbewußte, unter einem Gesetze stehende (noch mehr als Athemholen und Verdauen): sie ist daher nur bildlich Thätigkeit genannt: daher in ihr der Vereinigungspunkt des theoretischen und praktischen Vermögens nicht zu suchen ist. *)

Pag. 120—125 steht närrisches Zeug. **)

Pag. 205—209 steht manches Lesenswerthe über den Willen: aber ich sage:

---

*) Fichte sagt p. 113: „Um auch nur aus sich herausgehen zu können, muß das Ich gesetzt werden als überwindend den Widerstand. So wird abermals, nur in einer höhern Bedeutung, behauptet das Primat der Vernunft, in wiefern sie praktisch ist. Alles geht aus vom Handeln, und vom Handeln des Ich. Das Ich ist das erste Princip aller Bewegung, alles Lebens, aller That und Begebenheit. Wenn das Nicht-Ich auf uns einwirkt, so geschieht es nicht auf unserm Gebiete, sondern auf dem seinigen; es wirkt durch Widerstand, welcher nicht seyn würde, wenn wir nicht zuerst darauf eingewirkt hätten. Es greift nicht uns an, sondern wir greifen es an.“

**) Fichte sagt p. 120 fg.: „Die Idee der deducirten Reihe ist folgende. Es muß zuvörderst einen Anfangspunkt geben, in welchem das Ich aus seiner ursprünglichen Beschränktheit herausgeht und zuerst und unmittelbar Kausalität hat; welcher, wenn es aus irgend einem Grunde unmöglich seyn sollte, so weit zurück zu analysiren, auch wohl als eine Mehrheit von Anfangspunkten erscheinen könnte. In wiefern es Anfangspunkte seyn sollen, ist in ihnen das Ich unmittelbar durch seinen Willen Ursache; es giebt keine Mittelglieder, um nur erst zu dieser Kausalität zu gelangen. Solche erste Punkte mußte es geben, wenn das Ich überhaupt je Ursache seyn sollte. Diese Punkte zusammengedacht nennen wir unsern articulirten Leib; und dieser Leib ist nichts anderes, als diese Punkte durch Anschauung dargestellt und realisirt. Man nenne dieses System der ersten Momente unserer Kausalität den Rang A. An jeden dieser Punkte knüpfen sich nun mehrere andere Punkte an, indem vermittelst der ersten das Ich auf mannigfaltige Weise Ursache werden kann.“ Fichte zeigt dann weiter, wie „durch diese nothwendige Ansicht unserer Wirksamkeit uns die Welt überhaupt, und die Welt als ein Mannigfaltiges entsteht.“

Die Freiheit des Willens könnte man nennen eine Freiheit des Nichtwollens: — die Willkühr (209), d. i. Wahl mit Besonnenheit unter Gegenständen des Begehrens, hat zum Hauptcharakter, daß sie die Beschränkung durch die Zeit abgeworfen hat, dieserhalb hat sie der Mensch vor dem Thiere voraus (eben so die Verstellungskunst), welches immer in den Fesseln der Gegenwart steht; ich würde sie deshalb praktische Vernunft nennen (so sehr auch die Kantianer schreien mögen). Die Freiheit des Willens aber ist die Fähigkeit der Vernichtung des ganzen Eigenwillens, und ihr oberstes Gesetz ist „du sollst nicht wollen". Ist sie eingetreten, so wird mein Handeln durch ein übersinnliches Princip bestimmt, das so feste Gesetze hat, daß Jeder weiß, was es in jedem möglichen Fall bewirken wird, und, nachdem ein Mal der Eigenwille vernichtet ist, Jeder durchaus auf die selbe Weise handelt als der Andere, d. h. alle Individualität aufgehört hat, deshalb Kant dies als ein **objektives** Sittengesetz aufstellt, weil es sich gar nicht nach der Beschaffenheit des Subjekts richtet, wie der Eigenwille, sondern ganz nach der des Objekts. — Obgleich ich nun in diesem Fall alles Wollen aufgehört habe; so erscheint mein Thun doch als Folge eines Wollens, es scheint aber nur so: ich handle, als ob das Objekt mein Zweckbegriff wäre; sogar mache ich es für den Augenblick des Handelns dazu, weil dies die Bedingung alles Handelns ist (wie man fabelt, daß Geister oder Gott Menschengestalt annehmen, um auf Menschen zu wirken): ich handle aber doch nicht wie ich will, sondern wie ich soll, und dies Soll hebt das Wollen auf. Dies Soll gilt aber nur für eine Ansicht, die meinen Eigenwillen als noch existirend und mich als ihm entgegenhandelnd ansieht: ich, mein Selbst, mein Individuum handelt gar nicht mehr, sondern es ist das Werkzeug eines Unnennbaren, eines ewigen Gesetzes. Obgleich in solcher rein moralischen Handlung ich das Objekt pro forma zu meinem Zweckbegriff mache; so ist es dies doch in der That nicht, es kommt nicht darauf an, daß der Zweckbegriff verwirklicht werde, ein Zufall mag die Wirkung der ganzen moralischen Handlung stöhren, das ist gleichgültig — daher nennt Kant das Sittengesetz ein formales, d. h. sein Zweck ist nicht das Materiale, nicht das Ob-

jekt, obgleich es nur an dem Objekt sichtbar werden kann, und daher, wie oben gesagt, rein objektiv ist. Also:

1) Das Sittengesetz ist rein objektiv: d. h. die Handlung, die es fordert, wird bloß durch Beschaffenheit ihres Objekts, nicht ihres Subjekts (meiner Individualität) bestimmt.

2) Das Sittengesetz ist dennoch bloß formal, d. h. sein Zweck ist nicht das Materiale der Handlung (das Objekt und dessen Veränderung dadurch), sondern das Subjekt (mein Handeln).

3) Hieraus folgt:

Meine Individualität, d. i. mein Eigenwille soll (nach Nr. 1) vernichtet werden; nicht er, sondern das Objekt, soll die That bestimmen.

An Erreichung der geforderten Bestimmung des Objekts ist aber (nach Nr. 2) nichts gelegen.

Also: das vom Sittengesetz Geforderte ist ein bloßes Verhältniß (die That) des Subjekts zum Objekt und dies Verhältniß ist ein bestimmtes.

Nun bestimmt sich mein Eigenwille nach dem Materialen des Objekts und nach meiner Individualität, welche beide, als veränderlich, ein unbestimmtes Verhältniß geben.

Hieraus endlich folgt: Statt meines Willens soll das Verhältniß zwischen Objekt und Subjekt (die That) durch ein Andres (das Unnennbare) bestimmt werden.

(Der Tugendhafte handelt, als ob er wollte, aber er will nicht mehr. Man kann ihn dem gezähmten Falken vergleichen, der noch thut, als ob er raubte, doch nicht mehr raubt, sondern seinem Herrn jagt.) *)

Pag. 214, Nr. IV taugt ganz und gar nichts. **)

---

*) Die hier in Parenthese mitgetheilte Stelle steht im Manuscripte als Parenthese unter dem Vorigen.

**) Fichte geht daselbst in Nr. IV von dem Satz aus: „Soll überhaupt pflichtmäßiges Handeln möglich seyn, so muß es ein absolutes Kriterium der Richtigkeit unserer Ueberzeugung über die Pflicht geben. Also es muß eine gewisse Ueberzeugung absolut richtig seyn, bei welcher wir um der Pflicht willen beruhen müssen.“ Das Sittengesetz fordere eine gewisse bestimmte Ueberzeugung = A, und autorisire sie. Da

Es ist ein analytisches Urtheil aus dem Begriff Sittengesetz, daß es mir meine Pflicht kund thue. — Weiß ich von keiner Pflicht, so habe ich keine: habe ich eine, so weiß ich eo ipso darum.

Das Sittengesetz ist bloß ein höheres Erkenntnißvermögen. Das meinte schon Plato, der die Tugend eine επιστημη und alles Laster Irrthum nennt.

Die Urtheilskraft soll nach p. 216 suchen, ob und was das Sittengesetz befehle!*) — Wie, wenn man Das ein Mal in der Eile vergässe, wie in hundert Fällen, wo man zu keiner Ueberlegung Zeit hat? Ich sage: das Sittengesetz ruft, laut wie die Posaune zum Weltgericht, was geschehen solle, bei jeder Handlung, die unter sein Forum gehört.

Aber der Ketzerrichter? er glaubt recht zu thun und handelt

---

das Sittengesetz aber kein Erkenntnißvermögen sei, so könne es seinem Wesen nach diese Ueberzeugung nicht durch sich selbst aufstellen; sondern es erwarte, daß sie durch das Erkenntnißvermögen, durch die reflectirende Urtheilskraft gefunden und bestimmt sei, und dann erst autorisire es dieselbe und mache es zur Pflicht, bei ihr stehn zu bleiben. Es entstehe nur dabei die schwierige Frage: „wie äußert sich und woran erkennt man die Bestätigung eines theoretischen Urtheils über die Pflicht durch das Sittengesetz?" Fichte kommt zu dem Resultat, „es gäbe ein Gefühl der Wahrheit und Gewißheit, als das gesuchte absolute Kriterium der Richtigkeit unserer Ueberzeugung von Pflicht", und er beschreibt dies Gefühl näher als einen Zwang, die Sache so anzusehen; „es ist, wie bei jedem Gefühle, Zwang vorhanden. Dies giebt in der Erkenntniß unmittelbare Gewißheit, womit Ruhe und Befriedigung verknüpft ist." Er beruft sich dabei auf Kant, der (Relig. innerh. d. Gr. d. bl. Vernunft, 4. Stück, 2. Th., §. 4) auch das Bewußtseyn der Pflichtmässigkeit einer Handlung auf dem Gefühl beruhen lasse und einen Ketzerrichter zum Beispiel anführe, der nie ganz gewiß seyn könne, daß er an der Verurtheilung eines Ketzers zum Tode Recht thue.

*) Fichte sagt p. 216: „Es ist für jeden bestimmten Menschen in einer jeden Lage nur etwas Bestimmtes pflichtmässig, und man kann sagen, dies fordere das Sittengesetz in seiner Anwendung auf das Zeitwesen. Man bezeichne diese bestimmte Handlung oder Unterlassung mit X. Nun ist das praktische Vermögen kein theoretisches. Es selbst kann sonach dieses X nicht geben, sondern dasselbe ist durch die — hier frei reflectirende — Urtheilskraft zu suchen."

abscheulich! — Ich sage, er thut recht! Das Sittengesetz irrt nicht, doch seine Vernunft: diese hat ihm Objekte gemacht, die nicht existiren, nämlich einen eifrigen Gott, der verehrt seyn will: für ihn ist ein solcher Gott: also handelt er recht, formal recht: das Objekt, das Materiale der Handlung, der Ketzer, geht dabei zu Grunde; aber diese Welt der Objekte ist das Reich des Irrthums und des Zufalls: Beweis genug, daß an ihr nichts gelegen ist. — Daher aber, beiläufig, ist Fanatismus das größte Uebel, weil er nach dem Sittengesetz handelt, aber in Bezug auf fingirte Objekte, die er jenem genau verknüpft glaubt. Da sein Wille nicht, sondern bloß seine Vernunft irrt, ist ihm nur durch diese, also schwer, beizukommen; da hingegen der Verbrecher, dessen Wille sündigt, durch ein einziges In-sich-gehen bekehrt werden kann. Der Fanatische ist so unschuldig, als der mordende Nachtwandler.

Ein anderer Einwurf gegen mein spontanes Lautwerden des Sittengesetzes ist, daß wir oft grosse Zweifel haben, welche von zwei Handlungen die rechte sei. — Dies ist nur in zwei Fällen möglich:

1) Durch eine sogenannte Kollision der Pflichten. In diesem Reich des Zufalls nämlich kann es kommen, daß von zwei zu erfüllenden Pflichten nur eine erfüllt werden kann. Da bedenke ich, welche die größte ist; sind sie gleich, so erfülle ich die in Zeit und Raum am nächsten liegende. — Oft würde die Erfüllung einer Tugendpflicht eine Rechtspflicht verletzen: da lasse ich jene nach einiger Ueberlegung zurückstehn.

2) Ich zweifle oft und überlege genau, was Recht sei, wie weit in einer Sache meine Verpflichtung gehe: dies geschieht bloß darum, weil ich bloß die Rechtspflicht, nicht die Tugendpflicht erfüllen will, und ist ein Mangel an tugendhafter Gesinnung; sonst gebe ich, ohne lange zu wägen, dem noch den Rock, der um den Mantel mit mir rechtet.

Oft ist das Ueberlegen einer Pflicht ein blosses Suchen nach Entschuldigung, nachdem das Sittengesetz schon gesprochen.

Pag. 221, Nr. V. Ein Muster von Verkehrtheit! *)

---

*) Fichte sagt p. 221, Nr. V: „Nur zufolge des praktischen Triebes sind überhaupt für uns Objekte da: — ein sehr bekannter und

Pag. 241—250, Nr. III. Die gänzliche, nur Fichten mögliche Verkehrtheit dieses Abschnittes wird durch nichts in helleres Licht gestellt, als durch Jakob Böhms göttlichen Ausspruch: „Der also stille liegt in eignem Willen, als ein Kind im Mutterleibe, und lässet sich seinen inwendigen Grund, daraus der Mensch entsprossen ist, leiten und führen, der ist der Edelste und Reichste auf Erden.“ *)

---

mehrmals zur Genüge erwiesener Satz. Wir sehn hier nur auf folgenden Umstand: Mein Trieb ist beschränkt, und zufolge dieser Beschränkung setze ich ein Objekt. Nun kann ich offenbar das Objekt nicht setzen und charakterisiren, ohne den Trieb bestimmt zu charakterisiren, den es beschränkt; denn ein bestimmtes Objekt ist gar nichts anderes und ist nicht anders zu beschreiben, denn als ein einen bestimmten Trieb beschränkendes. Ich erhalte dadurch die gegebenen Eigenschaften des Dinges, weil ich mich und das Ding in gegenseitige Ruhe versetze“ u. s. w.

*) Fichte beschreibt p. 241—250, Nr. III, den edel und großmüthig handelnden Charakter, der jedoch nicht aus Pflicht und Schuldigkeit so handelt, sondern lediglich, wie er will, weil seine Naturbeschaffenheit es so mit sich bringt. Dieser Charakter entspringe aus dem Triebe nach Selbständigkeit, als blos blindem Triebe. Die diesen leitende Maxime sei die „unbeschränkte und gesetzlose Herrschaft über alles außer uns.“ Diese Denkart gehe nicht aus auf Genuß, sondern ihr zwar nicht deutlich gedachter, aber dunkel die Handlung leitender Zweck sei der, daß unsere gesetzlose Willkühr über alles herrsche. Diesem Zwecke opfern wir den Genuß auf, und hinterher schmeicheln wir uns über unsere Uneigennützigkeit. Fichte schließt diesen Abschnitt mit den Worten: „Wird der Mensch als Naturwesen betrachtet, so hat diese Denkart einen Vorzug vor der vorher beschriebenen, wo alles nach dem sinnlichen Genusse, den es gewährt, geschätzt wird. Sie flößt, aus diesem Standpunkte angesehen, Bewunderung ein; da hingegen derjenige, der erst berechnet haben muß, was er dabei gewinnen werde, ehe er seine Hand rührt, verachtet wird. Sie ist und bleibt doch immer Unabhängigkeit von allem außer uns; ein Beruhen auf sich selbst. Man könnte sie heroisch nennen. Sie ist auch die gewöhnliche Denkart der Helden unserer Geschichte. — Betrachtet man sie aber in moralischer Rücksicht, so hat sie nicht den geringsten Werth, weil sie nicht aus Moralität hervorgeht. Ja, sie ist gefährlicher, denn die erste bloß sinnliche. Es wird durch sie zwar nicht das Princip der Sittlichkeit (denn ein solches ist in dieser Denkart gar nicht vorhanden), aber die Beurtheilung der materiellen Handlungen, die aus demselben Princip hervorgehen, verfälscht und verunreiniget, indem man sich

Pag. 251: „Darum weil sie es fordert" *) — was heißt denn das? Der Grund zu dieser Verpflichtung liegt über allem Verstande. Also ist dies „darum weil sie es fodert" nur ein Verweisen auf dasjenige in keinem Verstandesbegriff Ausgedrückte, was den in Nr. III beschriebenen Charakter leitet: höher als der wird nichts gefordert. Jener bedarf keines Verstandessatzes, Maxime, um sich auf dem rechten Wege zu halten, dieser hat einen: Das ist gleichgültig.

Pag. 379. Falsche Ableitung der Lüge. **)

---

gewöhnt, das Pflichtmässige als verdienstlich und edel zu betrachten. Der Zöllner und Sünder hat zwar keinen größern Werth, als der sich gerecht dünkende Pharisäer; denn beide haben nicht den mindesten Werth; aber der erstere ist leichter zu bessern, als der letztere."

*) Fichte sagt p. 250, Nr. IV, daß der Mensch jenen (in Nr. III) beschriebenen Trieb nach absoluter Selbstständigkeit, der als blinder Trieb wirkend einen sehr unmoralischen Charakter hervorbringt, zum klaren Bewußtsein zu erheben habe, und der Trieb werde durch blosse Reflexion sich in demselben in ein absolut gebietendes Gesetz verwandeln. Alsdann p. 251: „Wie jede Reflexion das Reflectirte beschränkt, so wird auch er durch diese Reflexion beschränkt, und zufolge dieser Beschränkung aus einem blinden Triebe nach absoluter Kausalität ein Gesetz bedingter Kausalität. Der Mensch weiss nun, daß er etwas schlechthin soll. Soll nun dieses Wissen in Handlung übergehen, so wird dazu erfodert, daß der Mensch sich zur Maxime mache, stets und in jedem Falle zu thun, was die Pflicht fodert, darum weil sie es fodert."

**) Schopenhauer meint hier die Fichte'sche Ableitung des Verbots zu lügen. Fichte sagt nämlich p. 379: „Ich muß das Bedingte wollen, die freie Kausalität meines Mitmenschen in der Sinnenwelt: ich muß sonach auch die Bedingung wollen: daß er eine richtige für seine Art der Kausalität hinlängliche Erkenntniß von derselben habe. Diese Richtigkeit seiner praktischen Kenntniß muß mir Zweck seyn, gerade so, in dem Maaße und aus dem Grunde, aus welchem die Richtigkeit meiner eigenen mir Zweck ist. Diese Disposition des Sittengesetzes negativ gedacht, geht aus ihr das Verbot hervor, den Andern absolut nicht zum Irrthume zu verleiten, ihn nicht zu belügen, noch zu betrügen u. s. w."

Nach Schopenhauer beruht die Unrechtmäßigkeit der Lüge darauf, daß sie ein Werkzeug der List, d. h. des Zwanges mittelst der Motivation ist. „Wie ich durch Gewalt einen Andern tödten, oder berauben, oder mir zu gehorchen zwingen kann; so kann ich alles dieses

Pag. 389. Lügen soll ich laut p. 379 bloß darum nicht, weil ich den Andern dadurch ausser Stand setze, mit Freiheit die Zwecke der Vernunft (!) zu befördern. Und daraus folgt hier (p. 389), daß ich nicht lügen soll, weil ich den Andern dadurch ausser Stand setze, die Zwecke der Vernunft mit Freiheit zu stöhren.*)

Pag. 392. Falsche Ableitung des Eigenthums.**)

---

auch durch List ausführen, indem ich seinem Intellekt falsche Motive vorschiebe, in Folge welcher er thun muß, was er außerdem nicht thun würde. Dies geschieht mittelst der Lüge, deren Unrechtmäßigkeit allein hierauf beruht, ihr also nur anhängt, sofern sie ein Werkzeug der List, d. h. des Zwanges mittelst der Motivation, ist. Dies aber ist sie in der Regel." (S. die beiden Grundprobleme der Ethik, 2. Aufl., S. 222.)

*) Fichte nennt die Vertheidigung der Nothlüge „das Verkehrteste, was unter Menschen möglich ist" (p. 386), und zeigt dann p. 387—389, daß die Rechtmässigkeit der Nothlüge, die aus dem bekannten Beispiel gefolgert wird: „Ein von seinem Feinde mit entblößtem Degen verfolgter Mensch verbirgt sich in euerer Gegenwart. Sein Feind kommt an und fragt euch, wo er sei. Sagt ihr die Wahrheit, so wird ein Unschuldiger ermordet" — Fichte zeigt, daß sich aus diesem Beispiele die Rechtmäßigkeit der Nothlüge nicht folgern lasse.

Schopenhauer hat seine entgegengesetzte Ansicht von der Nothlüge dargelegt in „Die beiden Grundprobleme der Ethik", 2. Aufl., S. 222, wo er sagt: „Wie ich, ohne Unrecht, also mit Recht, Gewalt durch Gewalt vertreiben kann; so kann ich, wo mir die Gewalt abgeht, oder es mir bequemer scheint, es auch durch List. Ich habe also in den Fällen, wo ich ein Recht zur Gewalt habe, es auch zur Lüge: so z. B. gegen Räuber und unberechtigte Gewältiger jeder Art, die ich demnach durch List in eine Falle locke. Darum bindet ein gewaltsam abgezwungenes Versprechen nicht."

**) Fichte leitet p. 392 das Eigenthumsrecht folgendermaaßen ab: „Soll das vernünftige Wesen in seiner Wirksamkeit frei seyn, d. i. soll erfolgen in der Erfahrung, was es in seinem Zweckbegriffe sich dachte, so muß die Beschaffenheit alles dessen, was auf seine Zwecke Beziehung hat und einfließt, fortdauernd bleiben, wie das vernünftige Wesen dasselbe erkannt hat und in seinem Zweckbegriffe vorausgesetzt. Wird etwas, von dessen Fortdauer der Erfolg abhängt und dadurch bedingt ist, während des Handelns verändert, so wird auch der Effekt verändert, und es erfolgt nicht, was erfolgen sollte. Dieses auf mein Handeln sich Beziehende, gleichsam die Prämisse alles meines Handelns in der Sinnenwelt, von welcher dasselbe ausgeht, und welche es vor-

aussetzt, kann, wenn ich unter mehreren freien Wesen lebe, nur ein Theil der Sinnenwelt seyn. Dieser bestimmte, meinen Zwecken unterworfene Theil der Welt heißt, wenn er durch die Gesellschaft anerkannt und garantirt ist (diese Anerkennung und Garantie ist juridisch und moralisch nothwendig) mein Eigenthum."

Nach Schopenhauer entsteht das Eigenthumsrecht allein durch die Bearbeitung der Dinge. (S. Welt als Wille und Vorstellung, I, §. 62 und II, Cap. 47.)

3. Zu Schelling.

a) Zu Schellings Weltseele. *)

Vorrede p. VIII, IX, stehen unverschämt plumpe Sophismen. **)

Pag. 7. Schelling weiß also nicht, daß Bewegung nur

*) F. W. J. Schelling von der Weltseele. Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. Hamburg bei Friedrich Perthes, 1798.

**) Schelling sagt p. VIII und IX der Vorrede von dem Gegensatz zwischen Mechanismus und Organismus: „Was ist denn jener Mechanismus selbst, mit welchem, als mit einem Gespenst, ihr euch selbst schreckt? — Ist der Mechanismus Etwas für sich Bestehendes, und ist er nicht vielmehr selbst nur das Negative des Organismus? — Mußte der Organismus nicht früher seyn, als der Mechanismus, das Positive früher, als das Negative? Wenn nun überhaupt das Negative nur aus dem Positiven, — (Finsterniß nur aus Licht, Kälte nur aus Wärme), — nicht umgekehrt erklärbar ist, so kann unsere Philosophie nicht vom Mechanismus (als dem Negativen), sondern sie muß vom Organismus (als dem Positiven) ausgehen, und so ist freylich dieser so wenig aus jenem zu erklären, daß dieser vielmehr aus jenem erst erklärbar wird. — Nicht, wo kein Mechanismus ist, ist Organismus, sondern umgekehrt, wo kein Organismus ist, ist Mechanismus. Organisation ist mir überhaupt nichts anderes, als der aufgehaltene Strom von Ursachen und Wirkungen. Nur wo die Natur diesen Strom nicht gehemmt hat, fließt er vorwärts (in gerader Linie). Wo sie ihn hemmt, kehrt er (in einer Kreislinie) in sich selbst zurück" u. s. w.

der Materie zukommt, daß nur sie das Bewegliche im Raume ist, nicht blosse immaterielle Kräfte, deren Thätigkeit bloß bildlich Bewegung zu nennen ist, die aber die Bedingung aller Ruhe so gut als aller Bewegung sind. *)

Pag. 8 wird die Materialität des Lichts aus seiner Ponderabilität, und pag. 9 seine Ponderabilität aus seiner Materialität bewiesen. **)

Pag. 31. Kein verbrennlicher Körper durchsichtig? — Der Diamant ist der allerverbrennlichste! — Wasserstoffgas ebenfalls! — Und jener Satz ist Gesetz, aus dem wieder andere Gesetze und viel Weisheit abgeleitet wird! ***)

---

*) Schelling sagt p. 7: „Denn jede Materie erfüllt ihren bestimmten Raum nur durch eine Wechselwirkung entgegengesetzter Kräfte; daß sie also denselben Raum permanent erfüllen, d. h. daß der Körper in seinem Zustand beharrt, kann man nicht erklären, ohne jene Kräfte als in jedem Moment gleich thätig anzunehmen, wodurch dann das Unding von absoluter Ruhe von selbst verschwindet. Jede Ruhe, also auch jedes Beharren eines Körpers ist lediglich relativ. Der Körper ruht in Bezug auf diesen bestimmten Zustand der Materie; so lange dieser Zustand fortdauert (so lange z. B. der Körper fest oder flüssig ist), werden die bewegenden Kräfte den Raum mit gleicher Quantität, d. h. sie werden denselben Raum ausfüllen, und insofern wird der Körper zu ruhen scheinen, obgleich daß dieser Raum continuirlich erfüllt wird, nur aus einer continuirlichen Bewegung erklärbar ist."

**) Schelling sagt p. 8 und 9: „Was das Licht in den Schranken der Materie zurückhält, was seine Bewegung endlich, und zum Gegenstand der Wahrnehmung macht, ist seine Ponderabilität. Wenn einige Naturlehrer das Licht selbst oder einen Theil desselben als imponderabel annehmen, so sagen sie damit nichts, als daß im Licht eine große Expansivkraft (bei welcher, als einer ursprünglichen, zuletzt alle unsere Erklärungen stehen bleiben) wirksam seye. Allein da diese Expansivkraft niemals über die Schranken der Materie treten, d. h. niemals absolut werden kann, so kann die Schwere in einer Materie, wie im Lichte, zwar als verschwindend, niemals aber als völlig verneint betrachtet werden."

***) Schelling sagt p. 31: „Man kann als Gesetz aufstellen, daß kein Körper durchsichtig ist, der verbrennlich ist, d. h. der gegen das Oxygene grosse Anziehung beweist."

Pag. 35 wird gar feierlich von jenem plumpen Mißgriff gesagt: „Wir haben erwiesen“ —!!!! *)

Pag. 37. Auf den Gipfeln können keine Quellen seyn. **)

Pag. 39. Wärme desoxydirt nicht ohne einen dritten Stoff? Wird Braunstein, Quecksilberoxyd u. a. m. nicht durch blosse Wärme reducirt?! ***)

Pag. 55 unten: „Nun muß es aber in jedem Körper ein Maximum jener Zurückstoßung geben“ — — — †) Wie wenn ich einen unschmelzbaren feuerbeständigen Körper, z. B. Kohle, im luftleeren oder mit azotischem Gas gefüllten Raume zu erhitzen fortfahre? — — —

---

*) Schelling sagt p. 35: „Wir haben erwiesen, daß alle durchsichtige Körper die negative Materie des Lichts zurückstoßen, und daß sie eben deswegen, weil sie dem Licht das Oxygene nicht entziehen können, durchsichtig sind. Eben diese durchsichtigen Körper nun können vom Licht beinahe gar nicht, oder nur äußerst langsam erwärmt werden.“

**) Schelling sagt p. 37: „Da auf den höchsten Bergen ursprünglich reiche Quellen und überhaupt eine Menge Wasser vorhanden war, so mußte der erste Winter schon sie mit einer ansehnlichen Eismasse bepanzern, da hingegen in tiefer liegenden Regionen nur einzelne Gegenden von Eis überzogen wurden.“

***) Schelling sagt p. 39: „Das Licht hat ausschließlich die Fähigkeit, oxydirte Körper wieder herzustellen. Die Wärme bewirkt dasselbe, aber nicht ohne Beytritt eines dritten Stoffes, der das Oxygene aufnimmt; die Wärmematerie selbst hat für das Oxygene keine Capacität; es ist die Materie, die dem Licht angehört. Das Licht nimmt es auf, für sich selbst, und zersetzt es ohne Mitwirkung eines Dritten.“

†) Schelling sagt p. 55: „Dieses Gesetz: daß mit der Oxydation die Zurückstoßungskraft des Körpers gegen die Wärme vermindert wird, öffnet uns den Weg zu einer vollständigen Construction des Verbrennens als einer chemischen Erscheinung. Jedem Verbrennen geht eine Erhöhung der Temperatur vorher. Durch diese wird die Zurückstoßungskraft des Körpers erregt, und somit seine Capacität vermindert. Denn was heißt einen Körper erwärmen? Nichts anderes, als sein ursprüngliches Wärmeprincip bis zu dem Grade erregen, daß es die fremde gegen den Körper strömende Wärmematerie zurückwirft. Indem der Körper dies thut, fühlen wir uns durch ihn erwärmt; er treibt die Wärme gegen Körper von grösserer Capacität, z. B. das Thermometer. Nun muß es aber in jedem Körper ein Maximum jener Zurückstoßung geben“ u. s. w.

Auch wäre nach Schellings Hypothese ein mit dem Oxygen völlig gesättigter Körper durchaus nicht zu erwärmen.

Pag. 59 unten. Eis kann allerdings aufs Thermometer wirken, indem es von —40° bis 0° steigt.*)

Pag. 70. Es giebt wohl keinen schlechtern Wärmeleiter als die Kohle, und sie ist ganz verbrennlich.**)

Pag. 89. „— — — heiligsten Naturglauben" — — — hier spricht sich der Materialismus rein aus.***)

Pag. 116. Auf eine positive Wirkung des Azots der Luft leitet vielleicht folgendes Problem. — Woher das viele Azot, das den Grundbestandtheil aller thierischen Körper ausmacht, in solchen Thieren, die lauter Gras fressen, das bekanntlich kein Azot enthält? in Pferden auf der Weide u. a.? †)

---

*) Schelling sagt p. 59: „Die Wärme, die sich mit dem schmelzenden Eis verbindet, kann nicht auf das Thermometer wirken, sie ist wie *verschwunden*. Die Ursache ist, daß das Eis keine Zurückstoßungskraft gegen die Wärmematerie beweist, und also so lange Wärme aufnimmt, bis durch diese Wärme selbst seine Zurückstoßungskraft erst erregt wird. Es ist also unmöglich, daß es mit dieser Wärme auf andere Körper, etwa aufs Thermometer wirke" u. s. w.

**) Schelling sagt p. 70: „Unter den phlogistischen Körpern werden diejenigen die besten Wärmeleiter seyn, die im höchsten Grade erregbar sind, d. h. nach dem Obigen, die am schwersten verbrennen, die Metalle, und unter diesen z. B. das Silber u. s. w., die schlechtesten Wärmeleiter diejenigen, die durch Wärme am wenigsten erregbar sind, d. h. die leicht verbrennlichen Körper, wie Wolle, Stroh, Federn u. s. w."

***) Schelling sagt p. 89: „Es ist das Hauptverdienst der experimentirenden Physik, daß sie allmählig alle verborgenen Ursachen verbannt hat, und in den Körpern nichts zuläßt, was nicht aus ihnen sichtbar entwickelt wird, oder durch Zersetzung darstellbar ist. Wenn man bedenkt, daß die älteste und eben deßwegen natürlichste Meinung die wirksamsten Materien *überall* verbreitet annahm, wird man die Entdeckung, daß die Quelle des Lichts in der umgebenden Luft liege, als den ersten Anfang der Rückkehr zu dem ältesten und heiligsten Naturglauben der Welt ansehen."

†) Schelling sagt p. 116. „Sollte das Azote der Atmosphäre wirklich nur zu dem Ende da seyn, daß nicht eine reine Aetherluft unsere Lebenskraft erschöpfe, oder sollte die Stickluft noch unbekannte Eigenschaften und irgend einen *positiven* Zweck haben?"

Pag. 195. Der Schluß, mit dem dies Corollarium anhebt, ist eines realistischen Scholastikers werth; ein solcher würde ganz wie hier Schelling sagen: animantia omnia non vivunt nisi per vitalitatem. Id quod omnia participant, non potest esse in singulo aliquo. Ergo vitalitas extra animans quodlibet posita est. — Dasselbe läßt sich nur von jedem Prädikat behaupten, das mehreren Dingen zukommt. *)

---

b) Zu Schellings System des transscendentalen Idealismus. **)

Pag. 2 und p. 5 A und B: — „das mit ihm übereinstimmt" — diese Worte sind für mich ohne Sinn, wie auch p. 2 oben die Worte: „ein wechselseitiges Zusammentreffen". ***) Man versuche doch nur, sich das Gegentheil zu denken, ein Objektives, das nicht mit dem Subjektiven übereinstimmt: es ist so unmöglich wie ein dreieckiger Cirkel.

---

*) Schelling sagt p. 195 am Anfang des 1. Corollariums: „Das Leben selbst ist allen lebenden Individuen gemein; was sie von einander unterscheidet, ist nur die Art ihres Lebens. Das positive Princip des Lebens kann daher keinem Individuum eigenthümlich seyn, es ist durch die ganze Schöpfung verbreitet, und durchdringt jedes einzelne Wesen als der gemeinschaftliche Athem der Natur. — So liegt — wenn man uns diese Analogie verstattet — was allen Geistern gemein ist, außerhalb der Sphäre der Individualität (es liegt im Unermeßlichen, Absoluten); was Geist von Geist unterscheidet, ist das negative, individualisirende Princip in jedem."

**) System des transscendentalen Idealismus von Friedr. Wilh. Joseph Schelling. Tübingen, Cotta'sche Buchhandl. 1800.

***) Schelling sagt p. 2 oben: „In jedem Wissen ist ein wechselseitiges Zusammentreffen beider (des Bewußten und des an sich Bewußtlosen) nothwendig; die Aufgabe ist, dieses Zusammentreffen zu erklären." Alsdann stellt er p. 2 und 5 die zwei Fälle auf, die hier allein möglich seien: „A. Entweder wird das Objektive zum Ersten gemacht, und gefragt: wie ein Subjektives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt? — B. Oder das Subjektive wird zum Ersten gemacht, und die Aufgabe ist die: wie ein Objektives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt?"

Und hier muthmaaße ich das πρωτον ψευδος der Naturphilosophie. Die Basis unsers Bewußtseyns, das Zerfallen desselben in Subjektives und Objektives, will sie „erklären“, d. h. auf Gesetze zurückführen, nach denen es so und nicht anders seyn muß: woher aber diese holen? Aus dem Verstand! Sie versteht nicht, daß, wenn Kant sagt: „Die Gesetze des Verstandes und der reinen Sinnlichkeit gehen nicht auf Dinge an sich“ — dieses bedeute: sie sind keine absolute Gesetze, sondern bedingte, und ihre Bedingung ist unser empirisches Bewußtseyn. Nun ist aber Bedingung unsers empirischen Bewußtseyns das Zerfallen desselben in Subjekt und Objekt. (Ich sage Bedingung, welches aber hier nicht heißt Ursache, nicht heißt ein nothwendig vorhergehen Müssendes, denn verstände ich es so, so würde ich, wie Schelling, transscendent, d. h. wendete eine nur innerhalb des empirischen Bewußtseyns geltende Bestimmung [die Succession der Kausalität] an auf das ganze Bewußtseyn, durch welches jene Bestimmung eben bedingt ist; sondern Bedingung des Bewußtseyns heißt hier ein mit dem Bewußtseyn zugleich Gegebenes, mit ihm Identisches, nach dem Satz des Widerspruchs aus ihm Folgendes, durch kein synthetisches, sondern durch ein analytisches Urtheil Nothwendiges.) Dies zugestanden, ist die Frage: ob das Subjektive dem Objektiven als seine Ursache vorhergehe, oder umgekehrt? (welche Frage Schelling zur Hauptaufgabe der Philosophie macht) — Unsinn. Denn Prius und Posterius, Ursach und Wirkung, setzen schon empirisches Bewußtseyn, also Subjekt und Objekt als ihre Bedingung voraus. Pag. 2 sagt Schelling, daß, um zu dieser Untersuchung zu schreiten, man das nothwendige Zugleichseyn von Subjekt und Objekt aufheben und Eins als das Erste, ohne das Andere, setzen müsse.*) Das hieße aber das

---

*) Schelling fährt p. 2, nachdem er das Erklären des Zusammentreffens von Subjekt und Objekt im Wissen als Aufgabe hingestellt, fort: „Im Wissen selbst — indem ich weiß — ist Objektives und Subjektives so vereinigt, daß man nicht sagen kann, welchem von beiden die Priorität zukomme. Es ist hier kein Erstes und kein Zweites, beide sind gleichzeitig und Eins. — Indem ich diese Identität erklären will, muß ich sie schon aufgehoben haben. Um sie zu erklären,

Bewußtseyn aufheben: daher dies Postulat nicht zugestanden werden darf, weil es ein Widersprechendes und Unmögliches fordert. Der Begriff Subjekt nämlich hat nur ein einziges Merkmal, nämlich, daß es Objekte wahrnehme: so hat der Begriff Objekt auch nur ein einziges Merkmal, nämlich, daß es von einem Subjekt wahrgenommen werde. Ein Begriff ist mit der Summe seiner sämmtlichen Merkmale identisch: hat er nur Eins, und es wird gefordert, dieses eine aufzuheben und ihn dennoch zu denken, so wird Widersprechendes gefordert.

Pag. 12 oben. Hier ist die Brustwehr, hinter die sich Fichte und Schelling verbergen vor allen Argumenten: sie behaupten, etwas Apartes zu sehn, was kein Mensch sieht, als sie und ihre — ianer.*) Aber schießen sie Machtsprüche heraus, so muß man wieder Machtsprüche hineinschießen. Ich sage, jene transscendentale Betrachtungsart ist Traum oder Trug. Man kann wohl seine Aufmerksamkeit auf etwas richten, worauf solche gewöhnlich nicht gerichtet wird (obgleich die menschliche Aufmerksamkeit wohl schon alles durchstöbert hat), aber etwas in's Bewußtseyn bringen, was ursprünglich gar nicht darin vorkommt, ist unmöglich. Daß ihre Beobachtung der Handlungsart des transscendentalen Ich erlogen ist, sieht man daraus, daß jene Handlungsart als nach den Gesetzen des empirischen Ich ge-

---

muß ich, da mir ausser jenen beiden Faktoren des Wissens (als Erklärungsprincip) sonst nichts gegeben ist, nothwendig den Einen dem Andern vorsetzen, von dem Einen ausgehen, um von ihm auf den Andern zu kommen; von welchem von beiden ich ausgehe, ist durch die Aufgabe nicht bestimmt."

*) Pag. 11 unten sagt Schelling: „Im gemeinen Handeln wird über dem Objekt der Handlung das Handeln selbst vergessen; das Philosophiren ist auch ein Handeln, aber nicht ein Handeln nur, sondern zugleich ein beständiges Selbstanschauen in diesem Handeln." Alsdann fährt er p. 12 oben fort: „Die Natur der transscendentalen Betrachtungsart muß also überhaupt darin bestehen, daß in ihr auch Das, was in allem andern Denken, Wissen oder Handeln das Bewußtseyn flieht, und absolut nicht-objektiv ist, zum Bewußtseyn gebracht und objektiv wird, kurz, in einem beständigen sich-selbst-Objekt-werden des Subjektiven."

schehend von ihnen beschrieben wird, und diese Gesetze sind erst da, wo schon das empirische Bewußtseyn mit Subjekt und Objekt ist. Daß das Subjekt sich selbst Objekt werde, ist der ungeheuerste Widerspruch, der je ersonnen ist: denn Objekt und Subjekt lassen sich nur, eines in Beziehung auf das andere denken, diese Beziehung ist ihr einziges Merkmal, nach dessen Aufhebung ihr Begriff leer ist. Soll nun das Subjekt Objekt werden, so setzt es als Objekt wieder ein Subjekt voraus — woher soll dieses kommen?

Pag. 12 unten: „Wie das Wissen möglich?" *) — Sprichst du von möglich, so setzest du schon das ganze Wissen, d. i. die ganze Verstandeswelt voraus, denn nur da giebt es ein möglich und unmöglich.

Pag. 14. **) Auf A ist die Antwort, daß Seyn, vom

---

*) Schelling sagt p. 12 unten: „Die Transscendental-Philosophie hat zu erklären, wie das Wissen überhaupt möglich sei, vorausgesetzt, daß das Subjektive in demselben als das Herrschende oder Erste angenommen werde."

**) Schelling stellt pag. 14 fg. unter A und B die beiden, dem menschlichen Verstand tief eingegrabenen ursprünglichen Ueberzeugungen auf, die das Problem der theoretischen und praktischen Philosophie bilden. Die erste (unter A dargestellte) Ueberzeugung ist, „daß nicht nur unabhängig von uns eine Welt von Dingen außer uns existire, sondern auch, daß unsere Vorstellungen so mit ihnen übereinstimmen, daß an den Dingen nichts anders ist, als was wir an ihnen vorstellen." „Durch diese erste und ursprünglichste Ueberzeugung ist die erste Aufgabe der Philosophie bestimmt: zu erklären, wie Vorstellungen absolut übereinstimmen können mit ganz unabhängig von ihnen existirenden Gegenständen? — Da auf der Annahme, daß die Dinge gerade das sind, was wir an ihnen vorstellen, daß wir also allerdings die Dinge erkennen, wie sie an sich sind, die Möglichkeit aller Erfahrung beruht (denn was wäre die Erfahrung, und wohin würde sich z. B. die Physik verirren, ohne jene Voraussetzung der absoluten Identität des Seyns und Erscheinens?), — so ist die Auflösung dieser Aufgabe identisch mit der theoretischen Philosophie, welche die Möglichkeit der Erfahrung zu untersuchen hat."

„B. Die zweite eben so ursprüngliche Ueberzeugung ist, daß Vorstellungen, die ohne Nothwendigkeit, durch Freiheit, in uns entstehen, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt übergehen und objektive Realität erlangen können." „Durch diese zweite

Objekt gebraucht, nichts weiter heißt, als Erscheinen, vorgestellt werden; daß die Trennung von beiden ein Irrthum der transscendent werdenden Vernunft ist, die beide trennt, um sie durch ein Kausal-Verhältniß wieder zu vereinen.

Auf B ist die Antwort: Daß Vorstellungen, die ohne Nothwendigkeit entstanden, in der objektiven Welt Realität erlangen, ist, so schlechthin gesagt, nicht wahr: sondern nur Vorstellungen von Verhältnissen der Dinge in der objektiven Welt können diese Verhältnisse bewirken, und das daher, weil unser empirisches Ich selbst ein Objekt ist, und als solches Kausalität hat, wie jedes Objekt; daß aber das Subjekt mit Freiheit diese Kausalität beherrscht, gehört in ein andres Kapitel. Die Gegenstände sind unveränderlich bestimmt, ihre Verhältnisse wechseln nach dem Gesetz der Kausalität, welches sich auch über unser Ich, sofern wir solches erkennen, d. h. sofern es Objekt ist, erstreckt.

Pag. 38.*) Der Satz A = A ist allerdings durch etwas Objektives bedingt, nicht durch ein bestimmtes Objekt, aber doch durch ein Objekt im Allgemeinen: sein Sinn nämlich ist: denke

---

Ueberzeugung ist ein zweites Problem bestimmt, dieses: wie durch ein bloß Gedachtes ein Objektives veränderlich sei, so daß es mit dem Gedachten vollkommen übereinstimme? Da auf jener Voraussetzung die Möglichkeit alles freyen Handelns beruht, so ist die Auflösung dieser Aufgabe praktische Philosophie."

*) Pag. 38 fg. auf die Frage nach dem, was man unbedingt wisse? sagt Schelling: „Unbedingt weiß ich nur das, dessen Wissen einzig durch das Subjektive, nicht durch ein Objektives bedingt ist. — Nun wird behauptet, nur ein solches Wissen, was in identischen Sätzen ausgedrückt ist, sei allein durch das Subjekt bedingt. Denn in dem Urtheil A = A wird ganz von dem Inhalt des Subjekts A abstrahirt. Ob A überhaupt Realität hat, oder nicht, ist für dieses Wissen ganz gleichgültig. Wenn nun also ganz von der Realität des Subjekts abstrahirt wird, so wird A betrachtet, bloß in sofern es in uns gesetzt, von uns vorgestellt wird; ob dieser Vorstellung etwas außer uns entspreche, wird gar nicht gefragt. Der Satz ist evident und gewiß, ganz abgesehen davon, ob A etwas wirklich existirendes, oder bloß eingebildetes, oder selbst unmögliches ist. Denn der Satz sagt nur so viel: indem ich A denke, denke ich nichts anderes, als A. Das Wissen in diesem Satz ist also bloß durch mein Denken (das Subjektive) bedingt, d. h. nach der Erklärung, es ist unbedingt."

ich irgend ein bestimmtes Objekt (ein Etwas mir dem Subjekt gegenüber), so kann ich es nicht zugleich verläugnen (mir nichts gegenüber denken). Der Satz ist also bedingt durch die Voraussetzung eines Objekts. Durch diese Voraussetzung ist wieder das Subjekt bedingt, so gut wie das Objekt durch das Subjekt.

„Das Wissen in diesem Satz", heißt es, „ist bloß durch mein Denken bedingt." — Aber dein Denken eines Objekts als Objekts in abstracto ist bedingt durch die ein Mal vorhergegangene sinnliche Wahrnehmung eines Objekts in concreto.

Pag. 44.*) Nego ac pernego! Das Selbstbewußtseyn ist nicht „der Akt, wodurch das Denkende unmittelbar zum Objekt wird"! — Das Selbstbewußtseyn ist das Bewußtseyn des Subjekts als Subjekts, welches vom Bewußtseyn jedes Objekts so verschieden ist, daß kein größrer Gegensatz gedacht werden kann: durch diesen grossen Gegensatz wird erst ein Objekt möglich; aber umgekehrt durch das Bewußtseyn des Objekts wird erst das des Subjekts möglich.

Daß das Subjekt sich nie Objekt werden kann, folgt aus der einfachen Wahrheit, daß dann nichts mehr da wäre, dem dies Objekt Objekt wäre.

Pag. 50. „Das Ich ist nichts als das Wissen von sich selbst."**) — O ja, aber dies ist ein nur mittelbares Wissen! Nur dadurch, daß ich von den Dingen weiß, weiß ich von mir. — Von den Dingen weiß ich also unmittelbar und von mir

---

*) Pag. 44 sagt Schelling: „Daß im Selbstbewußtseyn Subjekt und Objekt des Denkens Eins seyen, kann jedem nur durch den Akt des Selbstbewußtseyns selbst klar werden. Es gehört dazu, daß man zugleich diesen Akt vornehme, und in diesem Akt wieder auf sich reflektire. — Das Selbstbewußtseyn ist der Akt, wodurch sich das Denkende unmittelbar zum Objekt wird, und umgekehrt, dieser Akt und kein anderer ist das Selbstbewußtseyn."

**) Pag. 50 sagt Schelling, daß durch das Wissen des Ichs von sich selbst das Ich selbst (als Objekt) erst entsteht. „Denn da das Ich (als Objekt) nichts anders ist, als eben das Wissen von sich selbst, so entsteht das Ich eben nur dadurch, daß es von sich weiß; das Ich selbst also ist ein Wissen, das zugleich sich selbst (als Objekt) producirt."

mittelbar? Ja; aber die Dinge sind nur, sofern ich von ihnen weiß.

Pag. 55, i, ist die Krone alles Unsinns. *)

Pag. 58: „Das Unbedingt-Gewisse kann nur im Nicht-objektiven liegen." **) — Wenn ich vom Objektiven sage, „es ist objektiv", so ist das so unbedingt gewiß, als wenn ich vom Subjekt sage, „es ist Subjekt". Zwar ist die Art des Seyns eine zwiefache, denn Seyn wird ausgesagt vom Objekt und dem Subjekt, karakteristisch ist daher fast in allen Sprachen das sum vom est unterschieden, meine Aussage aber von beiden ist wahr, d. h. der Erscheinung, dem durch äussern und innern Sinn Wahrgenommenen entsprechend.

2) ***) Gerade, daß das Kind sich anfänglich so nennt, wie es sich von Andern nennen hört, beweist, daß es sich nur als Objekt erkenne, und weiter bezeichnet der Name Ich nachher auch nichts: denn das Subjekt erkennt sich nicht. Siehe meine Anmerkung zu p. 44.

---

*) Pag. 55, i steht: „Was uns durch den ursprünglichen Akt der intellektuellen Anschauung entsteht, kann in einem Grundsatz ausgedrückt werden, den man ersten Grundsatz der Philosophie nennen kann. — Nun entsteht uns aber durch intellektuelle Anschauung das Ich, in sofern es sein eigen Produkt, Producirendes zugleich und Producirtes ist. Diese Identität zwischen dem Ich, in sofern es das Producirende ist, und dem Ich als Producirtem, wird ausgedrückt in dem Satz Ich=Ich, welcher Satz, da er Entgegengesetzte sich gleich setzt, keineswegs ein identischer, sondern ein synthetischer ist."

**) Pag. 58 steht: „Das Unbedingt-Gewisse kann für sie (d. i. für die Wissenschaft des Wissens) nur in dem absolut Nichtobjektiven liegen, welches auch die Nichtobjektivität der identischen Sätze (als der einzig unbedingt gewissen) beweist."

***) Diese zweite Einwendung Schopenhauer's bezieht sich auf das von Schelling, p. 58 unten, Gesagte: „Kant findet es in seiner Anthropologie merkwürdig, daß dem Kind, sobald es anfange, von sich selbst durch Ich zu sprechen, eine neue Welt aufzugehen scheine. Es ist dies in der That sehr natürlich; es ist die intellektuelle Welt, die sich ihm öffnet, denn was zu sich selbst Ich sagen kann, erhebt sich eben dadurch über die objektive Welt, und tritt aus fremder Anschauung in seine eigene."

Pag. 63—79. Hier steht die Quintessenz des Mährchens der Wissenschaftslehre. *)

Ich kenn' es wohl, so klingt das ganze Buch,
Ich habe manche Zeit damit verloren;
Denn ein vollkommner Widerspruch
Bleibt gleich geheimnißvoll für Kluge wie für Thoren.

Daß nach Kants Erscheinung es möglich gewesen ist, sich zu vermessen, nach Gesetzen der Räumlichkeit und andern für die Erfahrung geltenden **Das** demonstriren zu wollen, was der übersinnliche Grund alles Bewußtseyns, für welches erst Erfahrung möglich ist, seyn soll — ist einer der tollsten Excesse des menschlichen Geistes.

Bei der ganzen Demonstration, wie bei aller Fichte'schen und Schelling'schen Philosophie, wird Aufhebung der 4 logischen

---

*) Pag. 63—79 enthält die „allgemeine Deduction des transscendentalen Idealismus." Die Stellen dieses Abschnitts, die Schopenhauer oben besonders citirt, sind folgende:

Pag. 68a: „Ist das Ich nicht ursprünglich Objekt, so ist es das Entgegengesetzte des Objekts. Nun ist aber alles Objektive etwas Ruhendes, Fixirtes, das selbst keiner Handlung fähig, sondern nur Objekt des Handelns ist. Also ist das Ich ursprünglich **nur** Thätigkeit. — Ferner im Begriff des Objekts wird der Begriff eines Begränzten oder Beschränkten gedacht. Alles Objektive wird eben dadurch, daß es Objekt wird, endlich. Das Ich also ist ursprünglich (jenseits der Objektivität, die durch das Selbstbewußtseyn darein gesetzt wird), unendlich — **also unendliche Thätigkeit.**"

Pag. 75: „**Das Ich ist begränzt nur dadurch, daß es unbegränzt ist.** Man setze, dem Ich werde eine Gränze gesetzt ohne sein Zuthun. Diese Gränze falle in jeden beliebigen Punkt C. Geht die Thätigkeit des Ichs nicht bis zu diesem Punkt, oder gerade nur bis zu diesem Punkt, so ist es keine Gränze für das Ich. Allein, daß die Thätigkeit des Ichs auch nur bis zu dem Punkte C gehe, kann man nicht annehmen, ohne daß es ursprünglich ins Unbestimmte hin, d. h. unendlich thätig sei. Der Punkt C existirt also für das Ich selbst nur dadurch, daß es über ihn hinausstrebt, aber jenseits dieses Punktes liegt die Unendlichkeit, denn zwischen dem Ich und der Unendlichkeit liegt nichts, als dieser Punkt. Also ist das unendliche Streben des Ichs selbst Bedingung, unter welcher es begränzt wird, d. h. seine Unbegränztheit ist Bedingung der Begränztheit."

Grundgesetze stillschweigend vorausgesetzt: ausserdem ist die unverschämteste Willkührlichkeit in den Schlüssen in fast jedem Beweis (z. B. p. 68a) handgreiflich, und es daher nicht der Mühe werth, solche einzeln aufzuzeigen, die Albernheiten ernsthaft zu behandeln, und die Fehler der Durchführung zu tadeln, da die ganze Basis in der Luft schwebt. Doch merke ich ein Beispiel jener Fehler an: der erste grosse Absatz p. 75 sagt so viel als: wenn ein abgeschossener Pfeil über irgend ein bestimmtes Ziel fliegt, so folgt daraus, daß er in's Unendliche fliege: denn „jenseits dieses Punktes liegt die Unendlichkeit."

Pag. 146 stehn, zum Gelächter künftiger Zeit, die Anmaaßungen der Wissenschaftslehre! *)

Seht ihr denn nicht, daß Entstehen, Werden, eine Zeit voraussetzt, daß diese, wie auch alle Gesetze, nach denen jenes Werden in euren Demonstrationen erfolgt, bedingt sind, nicht bloß durch eine Intelligenz (die doch erst werden soll), sondern durch eine gerade auf solche Weise, wie wir, sinnlich bedingte Intelligenz! daß, wenn man nicht durch Anwendung des einzigen Begriffs der Kausalität auf einen Weltschöpfer schließen darf, man noch viel weniger durch Anwendung aller Verstandesbegriffe, dazu des der Zeit und noch mehr des des Raumes (die Basis eurer Demonstration) die Intelligenz, die Bedingung alles Seyns und Wissens, darf entstehen lassen!

Pag. 177—185 werden Magnetismus, Elektricität, chemischer Proceß und Galvanismus a priori deducirt: nicht ohne

---

*) Schelling sagt p. 146: „Mit der Empfindung selbst schon ist ein Widerspruch in das Ich gesetzt. Es ist beschränkt zugleich und über die Schranke hinausstrebend. Dieser Widerspruch kann nicht aufgehoben werden, er kann aber auch nicht fortdauern. Er kann also nur vereinigt werden durch eine dritte Thätigkeit. Diese dritte Thätigkeit ist eine anschauende überhaupt, denn es ist das ideelle Ich, was hier als begränzt werdend gedacht wird. Aber dieses Anschauen ist ein Anschauen des Anschauens, denn es ist ein Anschauen des Empfindens. — Das Empfinden ist selbst schon ein Anschauen, nur ein Anschauen in der ersten Potenz. Das jetzt abgeleitete Anschauen ist also ein Anschauen in der zweiten Potenz, oder, was dasselbe ist, ein productives Anschauen."

Witz, doch mit solchen Willkührlichkeiten, daß der Leser ahnden muß, man mache ihn zum Narren.*)

Pag. 280 unten: „Den Raum bloß in uns anschauen"**) — ist Unsinn. Denn sobald ein Raum und ein Objekt (hier das Individuum) gesetzt ist, muß, wenn der Raum Raum und nicht ein Unding seyn soll, das Objekt in ihm, nicht er im Objekt seyn. Der Zustand, den Schelling gleich darauf als möglich beschreibt und der eine Vorstellung geben soll, wie der Raum in uns seyn sollte, giebt diese nicht, sondern setzt bloß, daß nicht viele Individuen und Objekte, sondern nur ein organisirtes Individuum und dies zugleich das einzige Objekt wäre. Dies aber läßt sich nicht anders denken, als im Raum, vom leeren Raum

---

*) Schelling deducirt p. 177—185 die drei Grundkräfte der Materie aus den drei Dimensionen. Der ersten Dimension, der Länge, entspricht der Magnetismus, der zur Länge hinzukommenden Breite die Elektricität, der zu beiden hinzukommenden Dicke der chemische Prozeß. Schließlich sucht er, statt des speciellern Ausdrucks chemischer Prozeß, einen allgemeinern, in welchem a priori eine Triplicität von Kräften erkennbar sei. Ein solcher ist ihm der Galvanismus, welches nicht ein einzelner Prozeß, sondern der allgemeine Ausdruck für alle in's Produkt übergehende Prozesse ist.

**) Schelling sagt p. 280: „So lange nicht die Handlung des Producirens rein und abgesondert vom Producirten uns zum Objekt wird, existirt alles nur in uns, und ohne jene Trennung würden wir wirklich alles bloß in uns selbst anzuschauen glauben. Denn daß wir die Objekte im Raume anschauen müssen, erklärt noch nicht, daß wir sie ausser uns anschauen, denn wir könnten auch den Raum bloß in uns anschauen, und ursprünglich schauen wir ihn wirklich bloß in uns an. Die Intelligenz ist da, wo sie anschaut, wie kommt sie denn nun dazu, die Objekte ausser sich anzuschauen? Es ist nicht einzusehen, warum uns nicht die ganze Aussenwelt wie unser Organismus vorkommt, in welchem wir überall, wo wir empfinden, unmittelbar gegenwärtig zu seyn glauben. So wie wir unsern Organismus, auch nachdem sich die Aussendinge von uns getrennt haben, in der Regel gar nicht ausser uns anschauen, wenn er nicht durch eine besondere Abstraktion von uns unterschieden wird, so könnten wir auch die Objekte ohne ursprüngliche Abstraktion nicht als von uns verschieden erblicken. Daß sie also von der Seele gleichsam sich ablösen und in den Raum ausser uns treten, ist nur durch die Trennung des Begriffs vom Produkt, d. h. des Subjektiven vom Objektiven überhaupt möglich."

umgeben, und nicht der Raum in ihm, welches ein durchaus undenkbares ist. — Wenn Kant sagt: „Wir tragen den Raum in uns“, so heißt dies, der Raum ist eine durch unsere sinnliche Natur bedingte Anschauungsform. Vergleiche Schellings Philosophische Schriften, Bd. I, p. 256 und meine Anmerkung dazu. *)

Pag. 284—85. Sophismen über Schematismus. **)

Pag. 314—321 steht ein merkwürdiger Versuch einer Widerlegung des eigentlichen Kantianismus, der sehr sonderbar hinterdrein kommt, denn was nutzt es, den Irrthum zu widerlegen, nachdem man schon die Wahrheit aufgestellt und bewiesen hat, in der alsdann die Widerlegung des Irrthums schon liegen müßte. Eine Probe des Werthes dieser Widerlegung giebt der disjunctive Schluß p. 315 unten —316. ***)

---

*) Siehe die Anmerkungen zum I. Band von Schellings philosoph. Schriften.

**) Schelling spricht p. 284 fg. vom Schema, als einem Mittleren zwischen dem Begriff und dem individuell bestimmten Ding. „Das Schema zeigt sich im gemeinsten Verstandesgebrauch, als das allgemeine Mittelglied der Anerkennung jedes Gegenstandes als eines bestimmten. Daß ich, so wie ich einen Triangel erblicke, er sei nun von welcher Art er wolle, in demselben Augenblick das Urtheil fälle, diese Figur sei ein Triangel, setzt eine Anschauung von einem Triangel überhaupt, der weder stumpf-, noch spitz-, noch rechtwinklicht ist, voraus, und wäre vermöge eines blossen Begriffs vom Triangel so wenig, als vermöge eines blossen Bildes von demselben möglich, denn da das letztere nothwendig ein bestimmtes ist, so wäre die Congruenz des wirklichen mit dem bloß eingebildeten Triangel, wenn sie auch wäre, eine bloß zufällige, welches zur Formation eines Urtheils nicht zulänglich ist.“

Warum Schopenhauer in dieser Lehre vom Schema nur Sophismen sieht, ist zu entnehmen aus seiner Kritik dieser Lehre in der vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, 2. Aufl., §. 28, und in der Welt als Wille und Vorstellung, I, 505 ff. der 2. Aufl.; I, 532 ff. der 3. Aufl.

***) Schelling hebt p. 314—321 den Kant'schen Unterschied zwischen a priori und a posteriori auf, alles Wissen, sowohl dem apriorischen als aposteriorischen Theile nach, aus dem Ich ableitend. Pag. 315 unten fg. sagt er: „Eben deswegen, weil unsere ganze Erkenntniß ursprünglich ganz und durchaus empirisch ist, ist sie ganz

Pag. 344 ein vortrefflicher Beweis à la Fichte, daß Intelligenzen neben mir Bedingungen meines Selbstbewußtseyns sind. *)

Pag. 346—47 folgt, daß Adam nichts hat wollen können, ehe wenigstens Eva da war! **)

---

und durchaus a priori. Denn wäre sie nicht ganz unsre Production, so würde uns entweder unser ganzes Wissen von Aussen gegeben, was unmöglich ist, weil es in unserm Wissen sonst nichts Nothwendiges und Allgemeingültiges gäbe; es bleibt also nichts übrig, als daß uns einiges von Aussen, anderes aber aus uns selbst komme. Also kann unser Wissen nur dadurch ganz und durchaus empirisch seyn, daß es ganz und durchaus aus uns selbst kommt, d. h. ganz und durchaus a priori ist. In sofern nämlich das Ich alles aus sich producirt, in sofern ist alles, nicht etwa nur dieser oder jener Begriff, oder wohl gar nur die Form des Denkens, sondern das ganze Eine und untheilbare Wissen a priori. Aber in sofern wir uns dieses Producirens nicht bewußt sind, in sofern ist in uns nichts a priori, sondern alles a posteriori."

*) Pag. 344 beweist Schelling, daß es „Bedingung des Selbstbewußtseyns sei, daß ich eine Thätigkeit von Intelligenzen ausser mir überhaupt anschaue", folgendermaaßen: „Die Intelligenz ist in ihrer Freiheit allerdings eingeschränkt durch die objektive Welt, aber sie ist innerhalb dieser Eingeschränktheit wieder uneingeschränkt, so daß sich ihre Thätigkeit z. B. auf jedes beliebige Objekt richten kann; nun setze man, sie fange an zu handeln, so wird sich ihre Thätigkeit nothwendig auf ein bestimmtes Objekt richten müssen, so, daß sie alle andern Objekte frei und gleichsam unberührt läßt: nun ist aber nicht zu begreifen, wie sich ihre ursprünglich völlig unbestimmte Thätigkeit auf diese Weise beschränken werde, wenn ihr nicht etwa die Richtung auf die übrigen unmöglich gemacht ist, welches, so viel wir bisjetzt einsehen, nur durch Intelligenzen ausser ihr möglich ist. Es ist also Bedingung des Selbstbewußtseyns, daß ich eine Thätigkeit von Intelligenzen ausser mir überhaupt anschaue, weil es Bedingung des Selbstbewußtseyns ist, daß meine Thätigkeit sich auf ein bestimmtes Objekt richte."

**) Pag. 346—47 wirft Schelling „die neue Frage, die wichtigste dieser Untersuchung" auf: „wie denn durch die blosse Negation etwas Positives gesetzt seyn könne, so, daß ich was nicht meine Thätigkeit ist bloß deswegen, weil es nicht die meinige ist, anschauen muß als Thätigkeit einer Intelligenz ausser mir?" Er beantwortet diese Frage, wie folgt: „um überhaupt zu wollen, muß ich etwas Bestimmtes wollen; nun könnte ich aber nie etwas Bestimmtes wollen, wenn ich Alles wollen könnte, also muß mir durch die unwillkührliche An-

Pag. 361. Daß die Ueberzeugung von der Objektivität der Dinge mir erst dadurch komme, daß andere Individuen sie ebenfalls anschauen*), ist falsch. Denn 1) woher kommt mir die Ueberzeugung, daß diese Individuen von mir unabhängig da sind? Die unabhängige Existenz dieser bliebe immer hypothetische Bedingung der Realität der Objekte, welche hypothetische Bedingung allen meinen objektiven Urtheilen für immer stillschweigend zum Grunde läge.

2) Wenn ich bloß durch jenen Schluß Ueberzeugung von der Realität der Objekte erhalte, woher nehme ich die Prämisse dieses Schlusses? d. h. woher den Begriff von einer von meinen Vorstellungen unabhängigen Objektenwelt?

Pag. 417—441. Ein höchst absurdes Faseln und Träumen über Geschichte und Vorsehung: wie genau Schelling in Fichtesche Ideen eingegangen ist, beweist seinen Mangel an eigentlicher Originalität.**) Der Grundirrthum ist die Meinung, daß die

---

schauung schon unmöglich gemacht seyn, alles zu wollen, welches aber undenkbar ist, wenn nicht mit meiner Individualität, also mit meiner Selbstanschauung, in sofern sie eine durchgängig bestimmte ist, bereits Gränzpunkte meiner freien Thätigkeit gesetzt sind, welche nun nicht selbstlose Objekte, sondern nur andere freie Thätigkeiten, d. h. Handlungen von Intelligenzen ausser mir seyn können."

*) Schelling sagt p. 361: „Daß Objekte wirklich ausser mir, d. h. unabhängig von mir existiren, davon kann ich nur dadurch überzeugt werden, daß sie auch dann existiren, wenn ich sie nicht anschaue. Daß die Objekte gewesen sind, ehe das Individuum war, davon kann es nicht dadurch überzeugt werden, daß es sich nur als an einem bestimmten Punkte der Succession eingreifend findet, weil dieses eine blosse Folge seiner zweiten Beschränktheit ist. Die einzige Objektivität, welche die Welt für das Individuum haben kann, ist die, daß sie von Intelligenzen ausser ihm angeschaut worden ist."

**) Schelling beweist p. 417—441 zuerst: „daß das einzig wahre Objekt der Historie nur das allmählige Entstehen der weltbürgerlichen Verfassung seyn kann, denn eben diese ist der einzige Grund einer Geschichte" (p. 420), sodann, daß im Begriffe der Geschichte „der Begriff einer unendlichen Progressivität" liege (p. 421 ff.). Der Progreß kann nach Schelling darum nie ein Ende nehmen, weil „wenn jenes Absolute, welches überall nur sich offenbaren kann, in der Geschichte sich vollständig geoffenbart hätte, oder jemals sich offenbarte, so wäre es eben damit um die Erscheinung der Freiheit (im Handeln

Begebenheit, das Geschehende irgend eine Realität habe: er sieht nicht, daß es gar nicht auf Das ankommt, was gethan, sondern auf Das, was gewollt wird. Er unterscheidet nicht die beiden grossen alleinigen Seiten des Lebens, von denen die eine höchst ernsthaft, die andere höchst spaaßhaft ist: jene ist das Reale, der Wille in jedem Individuo: diese das Geschehende, die Begebenheiten der Welt, das Nichtige. Jene ist das heilige Feuer, diese der daraus aufsteigende Rauch, der, bevor er in Nichts verschwindet, seltsame Gestalten bildet.

Was er p. 431 das Absolute nennt, nenne ich das absolut Nichtige.*)

---

des Menschen) geschehn." „Wir können uns also keine Zeit denken, in welcher sich die absolute Synthesis (von menschlicher Freiheit und göttlicher Nothwendigkeit), d. h. wenn wir uns empirisch ausdrücken, der Plan der Vorsehung vollständig entwickelt hätte" (p. 436). „Ist die Erscheinung der Freiheit nothwendig unendlich, so ist auch die vollständige Entwicklung der absoluten Synthesis eine unendliche, und die Geschichte selbst eine nie ganz geschehene Offenbarung jenes Absoluten" (p. 439). Die drei Perioden jener unendlichen Offenbarung des Absoluten in der Geschichte sind 1) die des Schicksals; 2) die der Natur; 3) die der Vorsehung (p. 439—441).

*) Schelling spricht p. 431 von der verborgenen Nothwendigkeit in der Geschichte, die die Menschen selbst wider ihren Willen verwirklichen helfen müssen, so daß sie dahin müssen, wo sie nicht hin wollten: „Diese Nothwendigkeit kann nur gedacht werden durch eine absolute Synthesis aller Handlungen, aus welcher alles, was geschieht, also auch die ganze Geschichte sich entwickelt, und in welcher, weil sie absolut ist, alles zum voraus so abgewogen und berechnet ist, daß alles, was auch geschehen mag, so widersprechend und disharmonisch es scheinen mag, doch in ihr seinen Vereinigungsgrund habe und finde. Diese absolute Synthesis selbst aber muß in das Absolute gesetzt werden, was das Anschauende, und ewig und allgemein Objektive in allem freien Handeln ist."

c) Zu Schellings Bruno. *)

Pag. 17. Wenn die Schönheit „ohne Beziehung auf ein äusseres Verhältniß" Schönheit seyn soll; so kann sie nicht seyn „äusserer Ausdruck organischer Vollkommenheit": denn diese setzt einen Zweck voraus. **)

Pag. 20. Ich läugne, daß der ewige Begriff jedes Dinges nothwendig schön sei, indem ich z. B. an Kröten, Paviane u. s. w. denke. ***)

Pag. 21 oben: „ewige Begriffe" †) sind eben unmöglich, Begriffe giebt es nur in der Endlichkeit. Das was allen Ur-

---

*) Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch, herausgegeben von Schelling. Berlin. Bei Johann Friedrich Unger, 1802.

**) Pag. 17 frägt Anselmo im Gespräch: „Nun sage mir, ob du die Schönheit für eine Vollkommenheit, den Mangel an Schönheit für eine Unvollkommenheit hältst?" — Hierauf Alexander: „Freylich, und zwar halte ich dafür, daß die Schönheit, welche nur der äussere Ausdruck der organischen Vollkommenheit ist, die unbedingteste Vollkommenheit sei, die ein Ding haben könne, weil nämlich jede andre Vollkommenheit eines Dinges nach seiner Angemessenheit zu einem Zweck ausser ihm geschätzt wird, die Schönheit aber bloß an sich selbst betrachtet, und ohne alle Beziehung auf ein äusseres Verhältniß das ist, was sie ist."

***) Pag. 20 sagt Anselmo: „Indem wir also unsre Schlüsse überrechnen, so findet sich, nicht nur daß die ewigen Begriffe vortrefflicher und schöner seien, als die Dinge selbst, sondern vielmehr, daß sie auch allein schön, ja daß der ewige Begriff eines Dinges nothwendig schön sei." — [Man vergleiche übrigens mit Schopenhauers obiger Bemerkung seine spätere Behauptung, daß jedes natürliche Ding schön sei (Welt als Wille und Vorstellung, I, §. 41) und hiezu die Erklärung, warum uns dieses bei einigen Thieren, wie Affen, Kröten u. s. w. nicht einleuchten will, Parerga, II, §. 212 der 1. Aufl., §. 216 der 2. Aufl.]

†) Pag. 21 oben sagt Anselmo: „Sind wir aber nicht früher übereingekommen, daß eben diese ewigen Begriffe der Dinge auch allein und absolut wahr, alle andern täuschend oder nur relativ wahr seien, und daß, die Dinge mit absoluter Wahrheit erkennen, so viel heiße als: sie in ihren ewigen Begriffen erkennen?"

begriffen oder Urbildern (denn dies ist Eins) zum Grunde liegt, ist das ewig Schöne und Wahre, die göttliche Idee: aber diese eben drückt jeder Urbegriff oder Urbild nur einseitig aus, also unvollkommen; so wie jedes einzelne Ding wieder den Urbegriff nur unvollkommen ausdrückt.

Pag. 60—70. Dem Plato nachgeäffte Paradoxa, die es aber bloß werden durch einen Doppelsinn im Ausdruck: endlich nämlich nimmt er bald wörtlich für in der Zeit ein Ende nehmend, bald figürlich für das Sinnenfällig-wirkliche: dadurch kann er (wie Plato z. B. im Parmenides) mit scheinbaren Undenkbarkeiten doch einen Sinn verknüpfen und sprechen von einem unendlichen Endlichen. *)

Pag. 81—84. **) Kürzer und wahrer würde Schelling seine

*) Pag. 60—70 entwickelt Bruno seine Ansicht über das ins Unendliche Endliche, welches in der Idee mit dem an und für sich selbst Unendlichen als Eins gesetzt und ihm unmittelbar verknüpft ist. Pag. 64 sagt Bruno: „Der Möglichkeit nach, im unendlichen Denken, ist alles Eins ohne Unterschied der Zeit und der Dinge, der Wirklichkeit nach aber ist es nicht Eins, sondern Vieles, und nothwendig und unendlich endlich." Pag. 65: „Um ein unendliches Endliches in und bei dem Absoluten zu denken, bedarf es keiner Zeit, obgleich es nothwendig ist, daß es abgesondert gedacht von ihm, in eine unendliche Zeit ausgedehnt werde. Es wird aber in der unendlichen Zeit nicht unendlicher endlich, als es seiner Natur nach in dem Augenblick seyn würde, wenn es in Ansehung des Absoluten auch nur in dem Augenblick wäre."

**) Pag. 81 erinnert Lucian im Gespräch den Bruno daran, daß er noch nicht dargethan, „wie jenes Heraustreten aus dem Ewigen, mit dem das Bewußtseyn verknüpft ist, selbst, nicht nur als möglich, sondern als nothwendig eingesehen werden könne." Hierauf äussert sich dann p. 82 ff. Bruno über die Abkunft des Endlichen aus dem Ewigen, wie folgt: „So erinnere dich dann, daß wir in jener höchsten Einheit, die wir als den heiligen Abgrund betrachten, aus dem alles hervorgeht und in den alles zurückkehrt, in Ansehung welcher das Wesen auch die Form, die Form auch das Wesen ist, vorerst zwar die absolute Unendlichkeit setzen, dieser aber nicht entgegen, sondern schlechthin angemessen, genügend, weder selbst begränzt, noch jene begränzend das zeitlos gegenwärtige und unendliche Endliche, beide als Ein Ding, selbst nur im Erscheinenden unterscheidbar und unterschieden, der Sache nach völlig Eins, doch dem Begriff nach ewig verschieden,

Meynung so aussprechen: Den Ursprung der Zeit aus der Ewigkeit, des Relativen aus dem Absoluten, des Endlichen aus dem Unendlichen, an dessen Ableitung von jeher alle Philosophen vergebens arbeiteten, begreiflich zu machen, ist mir ein leichtes: nur ein einziges Postulat muß man mir einräumen, nämlich Aufhebung des Satzes des Widerspruchs: sobald der Verstand nur von diesem seinem Grundgesetz abstehen will, wird ihm alles begreiflich, er sieht deutlich ein, daß etwas endlich und unendlich zugleich seyn kann, und alles übrige. Ehe er seine Demonstration anhebt, singt er den Zauberspruch der Hexen im Makbeth:

Fair is foul and foul is fair.
Hover through the fog and filthy air.

Pag. 91 steht, daß die Weltkörper seelige Thiere sind. Pag. 107 unten stehn merkwürdige Kunststücke, die die Sphären, die seeligen Thiere, zu machen wissen.*)

---

wie Denken und Seyn, ideal und real. In dieser absoluten Einheit aber, weil in ihr wie gezeigt alles vollkommen und selbst absolut ist, ist nichts von dem andern unterscheidbar, denn die Dinge unterscheiden sich nur durch ihre Unvollkommenheiten und die Schranken, welche ihnen durch die Differenz des Wesens und der Form gesetzt sind; in jener allervollkommensten Natur aber ist die Form dem Wesen jederzeit gleich, weil das Endliche, welchem allein eine relative Verschiedenheit beider zukommt, in ihm selbst nicht als endlich, sondern unendlich enthalten ist, ohne einen Unterschied beider. Weil aber das Endliche, obschon reeller Weise dem Unendlichen völlig gleich, doch ideell nicht aufhört endlich zu seyn, so ist in jener Einheit gleichwohl auch wieder die Differenz aller Formen, nur in ihr selbst ungetrennt von der Indifferenz, in sofern in Ansehung ihrer selbst nicht unterscheidbar, jedoch so enthalten, daß für sich selbst jedes aus ihr sich ein eignes Leben nehmen, und, ideell zwar, in ein unterschiedenes Daseyn übergehn kann. Auf diese Weise schläft wie in einem unendlich fruchtbaren Keim das Universum mit dem Ueberfluß seiner Gestalten, dem Reichthum des Lebens und der Fülle seiner, der Zeit nach endlosen, hier aber schlechthin gegenwärtigen, Entwicklungen, in jener ewigen Einheit, Vergangenheit und Zukunft, beide endlos für das Endliche, hier beisammen, ungetrennt, unter einer gemeinschaftlichen Hülle."

*) Pag. 91 steht: „Da jeder Weltkörper das ganze Universum in sich darzustellen, nicht nur bestrebt ist, sondern es wirklich darstellt, so sind auch alle zwar unendlicher Verwandlungen gleich einem organi-

Pag. 154 steht auch eine gar schöne Stelle. *)

Pag. 168—178 scheint mir der Kern der Schelling'schen Lehre. **)

Pag. 188: „Das, wodurch alle Dinge Eins sind, ist die Materie; das, wodurch verschieden, jedes von dem andern gesondert, die Form."

---

schen Leibe fähig, an sich selbst aber unverderblich und unvergänglich, frei ferner, unabhängig wie die Ideen der Dinge, losgelassen, sich genügend, mit einem Wort selige Thiere und, verglichen mit sterblichen Menschen, unsterbliche Götter." — Pag. 107 unten steht: „Keine der Sphären wird durch etwas anders als ihre eigene angebohrene Vortrefflichkeit, welche darin besteht, daß sie das, wodurch sie abgesondert ist, zur absoluten Einheit selbst, und hinwiederum die Einheit selbst zu dem, wodurch sie abgesondert ist, zu machen weiß, von ihrer Einheit weder entfernt, noch ihr verbunden."

*) Pag. 154 steht: „Da nun der Begriff das unendlich gesetzte Unendliche ist, so ist er die, als unendlich gesetzte, unendliche Möglichkeit der für sich differenten Anschauungen; das Urtheil aber, da es das Endliche unendlich setzt, ist das unendlich Bestimmende der Wirklichkeit, der Schluß aber, da er das Ewige, der Nothwendigkeit. Der Begriff selbst alsdann ist wiederum Begriff, also unendliche Möglichkeit nicht nur des Unendlichen, des Endlichen und des Ewigen, sondern auch des dem Unendlichen, Endlichen und Ewigen untergeordneten Unendlichen, Endlichen und Ewigen, so daß diese ersten drei, mit sich selbst vervielfacht und von sich selbst durchdrungen, die Zahl der Begriffe bestimmen."

**) Pag. 168—178 handelt vom Absoluten als Indifferenz des Erkennens und Seyns. „Im Absoluten ist alles absolut, wenn also die Vollkommenheit seines Wesens im Realen als unendliches Seyn, im Idealen als unendliches Erkennen erscheint, so ist im Absoluten das Seyn wie das Erkennen absolut, und indem jedes absolut ist, hat auch keines einen Gegensatz ausser sich in dem andern, sondern das absolute Erkennen ist das absolute Wesen, das absolute Wesen das absolute Erkennen" (p. 172). „Weder ist das Ideale als solches Ursache einer Bestimmung im Realen, noch dieses Ursache einer Bestimmung im Idealen; keines auch hat einen Werth vor dem andern, noch ist das eine aus dem andern begreiflich, da keinem die Würde eines Princips zukommt, sondern beide, Erkennen wie Seyn, sind nur verschiedene Reflexe aus einem und demselben Absoluten" (p. 173) u. s. w.

Das läßt sich umkehren: Eins sind alle Dinge durch die Form, nämlich durch die Form überhaupt (wie bei ihm durch die Materie überhaupt): verschieden sind sie durch die Materie, da jedes seine eigne hat, die allein ist was ein Ding von dem andern, das ganz dieselbe Form haben mag, sondert, ihm die Fähigkeit giebt für sich einen Raum zu füllen und Leibnitzens identitas indiscernibilium unwahr macht. Ferner: „Die Formen sind vergänglich, die Materie ewig.“ — Nicht wahr: eins ist so unvergänglich, wie das andere, und wie die Materie succeſsiv durch viele Formen geht, so nehmen die ewigen Formen successiv viele verschiedene Materie auf. Und seine „nothwendige und erste Form“ (aus Wolkenkukuksheim) brauchen wir nicht weiter, und erklären doch so gut nichts als er.*)

---

d) Zu Schelling's Ideen zur Philosophie der Natur.**)

Vorrede p. V oben.***) Soll Naturphilosophie „ein bestimmtes System der gesammten Erfahrung“ seyn; wozu denn der Name Philosophie, der allezeit die Wissenschaft von demjenigen was nicht Erfahrung ist bezeichnet hat? — Ferner, sagt

*) Pag. 188 steht: „Das, wodurch alle Dinge Eins sind, ist eben die Materie selbst, das aber wodurch verschieden, und wodurch sie jedes sich von den andern absondern, ist die Form. Die Formen aber alle sind vergänglich, nicht ewig; ewig aber und gleich unvergänglich mit der Materie selbst ist die Form aller Formen, die nothwendige und erste Form, die, weil sie die Form aller Formen ist, wiederum keiner besondern ähnlich oder gleich, schlechthin einfach, unendlich, unwandelbar und eben dadurch der Materie gleich seyn muß.“

**) Ideen zu einer Philosophie der Natur, als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft. Von F. W. J. Schelling. Zweite Aufl. Landshut, bei Krüll, 1803.

***) Pag. V oben lautet: „Die reine theoretische Philosophie beschäftigt sich bloß mit der Untersuchung über die Realität unsers Wissens überhaupt; der angewandten aber, unter dem Namen einer Philosophie der Natur, kommt es zu, ein bestimmtes System dieses Wissens (d. h. das System der gesammten Erfahrung) aus Principien abzuleiten.“

„Was für die theoretische Philosophie die Physik ist, ist für die praktische die Geschichte.“

Schelling, soll dies „System der gesammten Erfahrung aus Principien abgeleitet werden“: der blosse Begriff Erfahrung sagt schon die Unmöglichkeit hievon aus.

Ibid. Der Mann hat Recht zu sagen: „was für die praktische Philosophie die Geschichte ist, ist für die theoretische die Physik.“ Nämlich eine Satire.

Pag. 6 oben: „Der Mensch ist nicht gebohren“ u. s. w. *) — Ich sage: das Laster ausgenommen, giebt es keinen Abweg; wie, die Tugend ausgenommen, kein Ziel: also läßt sich im Uebrigen nicht sagen, wozu der Mensch gebohren und nicht gebohren sei, sondern alles wird individuell, und von einem höhern Standpunkt verschwindet im Uebrigen gar aller Unterschied. — Uebrigens steht der beste Widerspruch zu dieser Stelle, wo man ihn nicht suchen würde, im Aristoteles: Ethica ad Nicomachum. X, 7: „Χρη δε ου κατα“ κ. τ. λ.

Schellings philosophischer Karakter scheint mir der, daß er den Menschen, wie auch die Welt, zu einer stätigen Grösse (continuum) machen will.

Pag. 8 oben: „In der Unfähigkeit, den Gegenstand, während der Vorstellung selbst, von der Vorstellung zu unterscheiden, liegt für den gemeinen Verstand die Ueberzeugung von der Realität äusserer Dinge.“ **) — Ich sage umgekehrt: Eben im Unterscheiden äusserer Dinge von seiner Vorstellung setzt der gemeine Verstand die Realität äusserer Dinge. Nur das philosophische Besinnen zeigt die Grundlosigkeit jener Unterscheidung,

---

*) Pag. 6 oben steht: „Der Mensch ist nicht gebohren, um im Kampf gegen das Hirngespinnst einer eingebildeten Welt seine Geisteskraft zu verschwenden; sondern einer Welt gegenüber, die auf ihn Einfluß hat, ihre Macht ihn empfinden läßt, und auf die er zurückwirken kann, alle seine Kräfte zu üben: zwischen ihm und der Welt muß keine Kluft befestigt, zwischen beyden muß Berührung und Wechselwirkung möglich seyn, denn so nur wird der Mensch zum Menschen.“

**) Pag. 8 oben sagt Schelling: „Indem ich den Gegenstand vorstelle, ist Gegenstand und Vorstellung Eins und Dasselbe. Und nur in dieser Unfähigkeit, den Gegenstand während der Vorstellung selbst von der Vorstellung zu unterscheiden, liegt für den gemeinen Verstand die Ueberzeugung von der Realität äusserer Dinge, die doch nur durch Vorstellungen ihm kund werden.“

somit der Realität äusserer Dinge: es sieht ein, daß dies Seyn derselben nichts ist als ein Vorgestelltwerden, und alles von diesem verschiedene Seyn grundlos und willkührlich in sie hineingelegt ist. Der Philosoph frägt daher nicht, wie der gemeine Verstand: woher die Dinge? sondern: wie komme ich zu allen diesen Vorstellungen? und: was bin ich nach Wegnahme derselben?

Pag. 19. „Gefühl allein giebt keine objektiven Begriffe" *) — dies ist eine Subreption, mittelst Verwechslung des sinnlichen Gefühls mit dem was in der Psychologie Gefühl heißt, und was freilich ganz subjektiv ist: will man aber irgend einen Begriff objektiv nennen, so muß es der seyn, der im sinnlichen Gefühl (5 Sinne) seinen Ursprung und Gegenstand nachweist.

Pag. 20. Er gebe doch den Grund an, warum die Idee des allgemeinen Gleichgewichts an sich selbst wahr und nicht von der Erfahrung abhängig seyn soll, und sage uns, ob die Anziehungskraft ihm etwas mehr ist, als qualitas occulta, d. h. eine durch blosse Schlüsse aus ihren Wirkungen bekannte Ursache? **)

---

*) Pag. 19 sagt Schelling in Bezug auf die Frage, wie Materie ausser uns möglich sei, also auch wie die Kräfte der Materie, Anziehung und Zurückstoßung, ausser uns möglich seien: „Wenn ihr philosophiren wollt, so könnt ihr jene Frage einmal nicht abweisen. Nun könnt ihr aber gar nicht verständlich machen, was eine Kraft unabhängig von euch seyn möge. Denn Kraft überhaupt kündigt sich bloß eurem Gefühl an. Aber das Gefühl allein giebt euch keine objektiven Begriffe."

**) Pag. 20 sagt Schelling: „Laßt uns erst zusehn, ob denn überhaupt empirische Principien hinreichen können, die Möglichkeit eines Weltsystems zu erklären? Die Frage verneint sich selbst; denn das letzte Wissen aus Erfahrung ist dieses, daß ein Universum existirt; dieser Satz ist die Gränze der Erfahrung selbst. Oder vielmehr, daß ein Universum existire, ist selbst nur eine Idee. Noch viel weniger aber kann das allgemeine Gleichgewicht der Weltkräfte etwas seyn, das ihr aus Erfahrung geschöpft hättet. Denn ihr könnt diese Idee nicht einmal für das einzelne System aus der Erfahrung nehmen, wenn sie überall Idee ist; auf das Ganze übertragen wird sie aber nur durch analogische Schlüsse: dergleichen Schlüsse aber geben nur Wahrscheinlichkeit; dagegen Ideen, wie jene eines allgemeinen Gleichgewichts, an sich selbst wahr, also Produkt von etwas, oder in etwas gegründet seyn müssen, das selbst absolut, nicht von der Erfahrung abhängig ist."

Pag. 26. Die Eintheilung nach der Kategorientafel ist ein blosses Wortspiel: denn Quantität, Qualität und Relation haben hier eine ganz andere Bedeutung als in den Kategorien.*)

Pag. 29: „Entweder — Oder". **) — Merkwürdig ist, daß das Beispiel von Blitz und Donner, das er so ungeschickt (denn es ist gar keine Kausalverbindung darin) eben angeführt, in dies Entweder — Oder nicht paßt: denn die Succession entsteht da offenbar nicht zugleich und ungetrennt mit der Erscheinung; sondern erst nach der Erscheinung, durch die verschiedene Dichtigkeit der Media, durch welche diese auf doppelte Weise zu uns gelangt.

---

*) Pag. 26 theilt Schelling die Bewegung nach Anleitung der Kategorientafel ein in:

1) quantitative Bewegung, die einzig der Quantität der Materie proportional ist: Schwere;

2) qualitative Bewegung, die den innern Beschaffenheiten der Materie gemäß ist — chemische Bewegung;

3) relative Bewegung, die den Körpern durch Einwirkung von Aussen (durch Stoß) mitgetheilt wird, — mechanische Bewegung.

**) Schelling, von der schlechthin nothwendigen Succession der Erscheinungen redend, sagt p. 28 und 29: „Daß unsere Vorstellungen in dieser bestimmten Ordnung auf einander folgen, daß z. B. der Blitz dem Donner vorangeht, nicht nachfolgt u. s. w., davon suchen wir den Grund nicht in uns, es kommt nicht auf uns an, wie wir die Vorstellungen auf einander folgen lassen, der Grund muß also in den Dingen liegen, und wir behaupten, diese bestimmte Aufeinanderfolge sey eine Aufeinanderfolge der Dinge selbst, nicht bloß unsrer Vorstellungen von ihnen; nur in sofern die Erscheinungen selbst so und nicht anders auf einander folgen, seyen wir genöthigt, sie in dieser Ordnung vorzustellen.

„Daraus folgt nun ferner: diese bestimmte Succession kann nicht von diesen bestimmten Erscheinungen getrennt werden, die Succession muß also zugleich mit den Erscheinungen, und umgekehrt, die Erscheinungen müssen zugleich mit der Succession werden und entstehen.

„Wenn nun weder die Erscheinungen von ihrer Succession, noch umgekehrt die Succession von ihren Erscheinungen getrennt werden kann, so sind nur folgende zwei Fälle möglich:

„Entweder Succession und Erscheinungen entstehen beide zugleich und ungetrennt ausser uns:

„Oder, Succession und Erscheinungen entstehn beide zugleich und ungetrennt in uns."

Pag. 30—31.*) Der gemeine Verstand müßte gemeiner Unverstand seyn, wenn er die gegen ihn gemachte Demonstration nicht sogleich widerlegte, indem er sagt: Aus dem Widerspruch, der die Spitze deiner Demonstration ist, folgt eben, daß die Prämisse von einem Wesen, das Gegenwärtiges, Vergangenes und Künftiges in einer Anschauung faßt, falsch und aus der Luft gegriffen ist.

Pag. 67—69.**) Ich sage: Die Philosophie ist das be-

---

*) Schelling nennt von den beiden vorhin unter „Entweder — Oder" aufgestellten Behauptungen die erste die des gemeinen Menschenverstandes und fährt dann pag. 30—31 fort: „In diesem System (des gemeinen Menschenverstandes) folgen die Dinge an sich auf einander, wir haben dabey nur das Zusehen; wie aber die Vorstellung davon in uns gekommen, ist eine Frage, die für dieses System viel zu hoch liegt .... Man müßte dieses System vorerst philosophisch machen, um es nur prüfen zu können. Allein dann läuft man Gefahr, gegen eine blosse Erdichtung zu kämpfen, denn der gemeine Verstand ist so konsequent nicht, und ein solches System, als das konsequente des gemeinen Verstandes wäre, hat in der That noch in keines Menschen Kopf existirt; denn sobald man es auf philosophische Ausdrücke zu bringen sucht, wird es völlig unverständlich. Es spricht von einer Succession, die unabhängig von mir, ausser mir stattfinden soll. Wie eine Succession (der Vorstellungen) in mir stattfinde, verstehe ich; eine Succession aber, die in den Dingen selbst, unabhängig von den endlichen Vorstellungen, erfolgt, ist mir ganz unverständlich. Denn setzen wir ein Wesen, das nicht endlich, demnach an die Succession der Vorstellungen gebunden wäre, sondern alles Gegenwärtige und Künftige in Einer Anschauung zusammenfaßte, so würde für ein solches Wesen in den Dingen ausser ihm keine Succession seyn. Sie ist also überhaupt nur unter der Bedingung der Endlichkeit der Vorstellung. Wenn aber die Succession auch unabhängig von allen Vorstellungen in den Dingen an sich gegründet wäre, so müßte es auch für ein solches Wesen, als wir angenommen haben, eine Succession geben, was sich widerspricht."

**) Pag. 67—69 setzt Schelling aus einander: „Die Philosophie ist eine absolute Wissenschaft; denn was sich als allgemeine Uebereinstimmung aus den widerstreitenden Begriffen herausnehmen läßt, ist, daß sie weit entfernt, die Principien ihres Wissens von einer andern Wissenschaft zu entlehnen, unter andern Gegenständen wenigstens auch das Wissen zum Objekt hat, also nicht selbst wieder ein untergeordnetes Wissen seyn kann. Es folgt unmittelbar aus dieser formellen Bestimmung der Philosophie als einer Wissenschaft, die, wenn sie ist,

dingte Wissen vom Absoluten. Beweis: Wäre es nicht bedingt, so wäre es absolut, und das Absolute ist, seinem Begriffe nach, nur Eins, ein Seyn, kein Wissen, auch keines Wissens bedürftig. Wo also Wissen nöthig ist, da ist Bedingtheit. Wissen giebt es nur für Verstand und Vernunft. Sie sind die Vermögen der Begriffe und des Schaffens neuer Begriffe aus schon vorhandenen. Also ist der Begriff bedingt: folglich dem Absoluten nie adäquat. Soll daher das Absolute in den Begriff, so kann dies nur unter den Beschränkungen geschehn, die dem Verstand und der Vernunft ankleben, also bedingterweise: also ist alles Wissen bedingt. Das höchste Wissen ist das vom Absoluten, d. h. die Philosophie: doch bleibt, laut dem Vorhergehenden, auch diese, als Wissen, nothwendig bedingt, ist also ein bedingtes Wissen vom Absoluten. In sofern der Mensch dem Absoluten sich unbedingt nähert (wie er kann und soll), weiß er nicht vom Absoluten, sondern ist das Absolute selbst. Sofern er aber philosophirt, thut er dies nicht.

Pag. 78 spricht Schelling deutlich den Irrthum aus, dem ich soeben widersprochen, nämlich daß die Philosophie in der absoluten Welt ist.*) Ganz nach meinem Sinn sagt Platon, daß der, der die ewige Wahrheit hat, so wenig philosophirt, als der, der sie nicht sucht.

Pag. 65. Der Zusatz zur Einleitung enthält den Kern des Schellingianismus und sein Verhältniß zum Fichtianismus.**)

---

nicht bedingter Art seyn kann, daß sie ferner von ihren Gegenständen, welche sie seyn mögen, nicht auf bedingte, sondern nur auf unbedingte und absolute Weise wissen, also auch nur das Absolute dieser Gegenstände selbst wissen könne .... Wenn denn also die Philosophie, um auf absolute Art zu wissen, auch nur vom Absoluten wissen kann, und ihr dieses Absolute nicht anders, als durch das Wissen selbst offen steht, so ist klar, daß schon die erste Idee der Philosophie auf der stillschweigend gemachten Voraussetzung einer möglichen Indifferenz des absoluten Wissens mit dem Absoluten selbst, demnach darauf beruht, daß das absolut-Ideale das absolut-Reale sey" u. s. w.

*) Pag. 78 sagt Schelling: „Wir haben durch das Bisherige den Leser so weit geführt, daß er überhaupt erstens eine Anschauung der Welt, worin die Philosophie allein ist, der absoluten nämlich, alsdann auch der wissenschaftlichen Form, worin diese sich nothwendig darstellt, verlangen konnte."

**) Der „Zusatz zur Einleitung" (p. 65—88) enthält eine

Ganz im Allgemeinen sage ich darüber: Auf die unverschämte Anmaassung, daß dies Alles ihm in intellektualer An-

---

„Darstellung der allgemeinen Idee der Philosophie überhaupt und der Naturphilosophie insbesondere als nothwendigen und integranten Theils der erstern.“ In diesem Zusatz sagt Schelling p. 77: „Das Absolute expandirt sich in dem ewigen Erkenntnißakt in das Besondere, nur um in der absoluten Einbildung seiner Unendlichkeit in das Endliche selbst, dieses in sich zurückzunehmen, und beides ist in ihm Ein Akt ...... Wir sehen, daß auf diese Weise, so wie sich jenes ewige Erkennen in der Unterscheidbarkeit zu erkennen giebt und aus der Nacht seines Wesens in den Tag gebiert, unmittelbar die drei Einheiten aus ihm als besondere hervortreten. Die erste, welche als Einbildung des Unendlichen in das Endliche in der Absolutheit sich unmittelbar wieder in die andere, so wie diese sich in sie verwandelt, ist, als diese unterschieden, die Natur, wie die andere die ideale Welt, und die dritte wird als solche da unterschieden, wo in jenen beiden die besondere Einheit einer jeden, indem sie für sich absolut wird, sich zugleich in die andere auflöst und verwandelt.“

Pag. 78 sagt Schelling alsdann, daß jede dieser Einheiten in sich wieder die drei Einheiten unterscheidbar enthalten müsse, und nennt sie als solche „Potenzen“.

Pag. 80 und 81 fährt er fort: „Es ist bereits gesagt worden, daß die besondere Einheit, eben deswegen, weil sie dies ist, auch in sich für sich wieder alle Einheiten begreife. So die Natur. Diese Einheiten, deren jede einen bestimmten Grad der Einbildung des Unendlichen in's Endliche bezeichnet, werden in drei Potenzen der Naturphilosophie dargestellt. Die erste Einheit, welche in der Einbildung des Unendlichen in's Endliche selbst wieder diese Einbildung ist, stellt sich im Ganzen durch den allgemeinen Weltbau, im Einzelnen durch die Körperreihe dar. Die andre Einheit der Zurückbildung des Besondern in das Allgemeine oder Wesen, drückt sich in dem allgemeinen Mechanismus aus, wo das Allgemeine oder Wesen als Licht, das Besondere sich als Körper, nach allen dynamischen Bestimmungen herauswirft. Endlich die absolute In-Eins-Bildung oder Indifferenziirung der beiden Einheiten drückt der Organismus aus, welcher daher selbst wieder das Ansich der beiden ersten Einheiten und das vollkommene Gegenbild des Absoluten in der Natur und für die Natur ist.“

Pag. 85 erklärt Schelling: „Dem, welcher nur überhaupt den Zusammenhang gefaßt und den Standpunkt des Ganzen selbst erreicht hat, ist auch aller Zweifel genommen, er erkennt, daß die Erscheinungen nur so seyn können, und also auch auf diese Weise seyn müssen, wie sie in diesem Zusammenhange dargestellt werden: er besitzt, mit einem Worte, die Gegenstände durch ihre Form.“

schauung gegeben sei, und seine Evidenz mit sich führe, gehört die Antwort, daß Dies eine freche Lüge und sein System ein Mährchen, eine Träumerei sei.

Soll man also davon reden, so muß man es als Hypothese betrachten. Und obwohl, jenes erwähnten anmaassenden und unrechtlichen Vorgebens wegen, die Gründe zu dieser Hypothese nicht angegeben sind, damit ein Jeder, indem er sich ihrer undeutlich, vermöge der Gesetze seines Verstandes, bewußt findet, sich einbilde, ebenfalls intellektuale Anschauung und absolute Evidenz darüber zu haben; so lassen sie sich doch in dem Bestreben, die aus den Gesetzen des Verstandes entspringenden Fragen zu befriedigen, sehr wohl nachweisen. Z. B. die Welt muß wohl nicht anders seyn können, als sie ist, daher fast alle dogmatische Systeme ihr eine absolute Ursache gegeben; doch hat Kant der Anwendung der Kausalität ein Ende gemacht: deshalb setzt Schelling sie selbst als absolut und in allen ihren Bestimmungen als nothwendig (Kategorie der Nothwendigkeit) und daher, statt der causa motrix und ihres effectus, eine absolute Einheit. Diese erhält noch eine Stütze, die er aber auch nur hinter der Kulisse braucht, dadurch, daß wir, wenn wir sehr in uns gehn, wohl finden, daß wir nicht in einem absoluten Zustand sind, und die Zeit (was vor Kant schon lange Philosophen und Mystiker durch den Begriff der Ewigkeit aussprachen) uns unwesentlich ist, ebenso das Zerfallen unsers Bewußtseyns in Objekt und Subjekt; wir fühlen sogar eine Sehnsucht nach Befreiung von allen diesen Bestimmungen. (Dies ist, scheint mir's, der Grund alles ächten philosophischen Bestrebens.) Deshalb setzt Schelling seine absolute Einheit als durch und durch identisch, d. h. ohne alle Bestimmungen, als Einheit des Subjektiven und Objektiven. (Dies als ein Widerspruch darf durchaus nicht angenommen werden: man kann, laut Obigem, nur so weit gehn, zu sagen, daß ein Zustand seyn muß, in dem kein Subjekt und Objekt ist, daher aber auch nichts meinem jetzigen Bewußtseyn Analoges, und obgleich sich in diesem ein Streben und Vorgefühl davon findet, so kann doch nie ein Begriff davon aufgestellt werden, eben weil es über allen Verstand ist.) Diese absolute Einheit nun muß, weil es ausser ihr nichts geben kann, doch auch die Welt umfassen, und da sie Einheit und absolut identisch ist, kann

die Welt nicht ihr Theil, soll, eben weil ausser ihr nichts ist, auch nicht ihre Wirkung seyn; sondern eben sie selbst. Wie nun das absolut Eine, Identische zugleich dieser ewige Wechsel und ewiges Werden sei, ist nur durch die intellektuale Anschauung zu erfassen: denn „ein vollkommner Widerspruch bleibt gleich geheimnißvoll für Kluge wie für Thoren" (Göthe).

Die Welt ist also, besagter Anschauung zufolge, obgleich absolute Einheit und Identitität, doch zugleich ein perpetuum mobile und voll Mannigfaltigkeit. Das absolut Eine geht unaufhörlich als Unendliches in's Endliche über, 2) zugleich als Endliches zurück in's Unendliche, und bleibt 3) doch ewige Identität und absolute Einheit.

„Mein Freund, die Kunst ist alt und neu,
Es war die Art zu allen Zeiten
Durch Drei und Eins und Eins und Drei
Irrthum statt Wahrheit zu verbreiten."

Göthe.

Beliebter Kürze halber schlage ich vor, Nr. 1 Gott Sohn, Nr. 2 heiliger Geist, und Nr. 3 Gott Vater zu nennen. Die Naturphilosophie betrachtet Gott Sohn; die Wissenschaftslehre den heiligen Geist; doch muß jede nicht einseitige Philosophie die ganze Dreieinigkeit umfassen. In Jedem der Drei finden sich alle Drei wieder in effigie (p. 80. 81 an der Naturphilosophie erläutert) und heissen dann Potenzen. Hiefür ist keine Nothwendigkeit im Verstande nachzuweisen, doch geschieht es wohl, damit die Naturphilosophie etwas zu thun bekomme. Man sieht, wie viel sich durch die Aufhebung des einzigen Satzes vom Widerspruch thun läßt. Doch frägt sich, nachdem man Alles zugegeben, oder intellektual angeschaut hat, noch immer Mancherlei. Wir sehen, daß die Welt, wie sie ist, nothwendig und genau genommen alles ohne Ausnahme absolut ist, nicht anders seyn kann, noch werden wird. Durch die einmal gemachte Aufhebung des Satzes vom Widerspruch vereinigt er zwar die Freiheit leicht damit. Zweck und Mittel kann in der absoluten Einheit nicht seyn, auch wäre der Gebrauch der Kategorie der Kausalität transscendent. Das perpetuum mobile geht, weil es geht. Summa summarum: Die Welt ist, weil sie ist, und ist wie sie ist, weil sie so ist. Das steht hier sehr kurz; doch sagt Schelling nicht mehr. —

Das aber, was ich oben das Motiv alles ächten philosophischen Strebens nannte, die Frage: warum sind wir in keinem absoluten Zustande? bekommt einen Machtspruch statt einer Antwort.

Beiläufig. Wie in seinem Aufsatz über die Freiheit eine chemische Ansicht der Grund seines Bildes (sehr spaaßhaft) ist; so ist es in dieser Theorie des Absoluten eine allgemeine physische und physiologische. Nämlich so: das Absolute, Eine, Identische ist die Materie (Chaos), sie geht in die organische und krystallische Form ein, und dann diese wieder zerfallend giebt ungestaltete Materie zurück, und doch bleibt alles wieder eine Materie, ist die nie ruhende Natur, die im unaufhörlichen Ineinander- und Zugleich-seyn dieser Processe besteht.

Pag. 196. Das Kapitel über die Konstruktion der Elektricität in der Naturphilosophie scheint mir sehr toll.*)

Pag. 237. Das Kapitel vom Allgemeinen im dynamischen Proceß ist wo möglich noch toller.**)

Pag. 253. Daß ich mir keine Ruhe ohne Bewegung denken kann, ist falsch. Bewegung ist Aenderung des räumlichen Verhältnisses, Ruhe dessen Negation.***)

Pag. 271: „— — — oder Gegenstand einer physikalischen Erklärung seyn sollen?" †)

---

*) Pag. 196—211 giebt Schelling, in einem Zusatz zum 4. Kapitel, „die Konstruktion der Elektricität in der Naturphilosophie."

**) Pag. 237—242, Zusatz zum 6. Kapitel, enthält „das Allgemeine vom dynamischen Proceß."

***) Pag. 253 sagt Schelling: „Ich kann mir ebenso wenig Bewegung ohne Ruhe, als Ruhe ohne Bewegung denken. Alles was ruht, ruht nur in sofern, als ein Andres bewegt ist. Die allgemeine Bewegung des Himmels nehme ich nur wahr, in sofern ich die Erde als ruhend ansehe. So beziehe ich selbst die allgemeine Bewegung auf partiale Ruhe. Allein gerade so wie die allgemeine Bewegung partiale Ruhe voraussetzt, setzt diese wieder eine noch partialere Bewegung, diese eine noch partialere Ruhe voraus, und so in's Unendliche."

†) Schelling wirft p. 271 die Frage auf: „Wie kommen wir doch zum Gebrauch des Begriffs von Kraft, der in keiner Anschauung darstellbar ist, und dadurch schon verräth, daß er etwas ausdrückt, dessen Ursprung jenseits alles Bewußtseyns liegt — alles Bewußtseyn,

Wir sind genöthigt, bei Kräften zuletzt stehn zu bleiben, weil die Kategorie der Kausalität in aufsteigender Linie Befriedigung sucht, d. h. von Wirkung zu Ursache fortschreitet: wo sie die Ursache nicht mehr findet, setzen wir eine Kraft, d. h. eigentlich ein gedachtes Mittelglied zwischen Ursach und Wirkung, das wir als Stellvertreter der, der letzten bekannten Wirkung zum Grunde liegenden, unbekannten Ursache gebrauchen; gleichsam ein Markzeichen, das wir anheften, um anzudeuten, wie weit wir im Regreß gekommen. — So „kommen wir zum Gebrauch des Begriffs von Kraft", dessen Ursprung also nicht „jenseits alles Bewußtseyns als Bedingung von dessen Möglichkeit" liegt; sondern eben dadurch, daß er „in keiner Anschauung darstellbar ist", verräth, daß sein Objekt bloß ein zum Behuf unsers Fortschreitens nach der Kategorie der Kausalität fingirtes ist, ein Markzeichen, das wir immer nur in der Hoffnung setzen, es wieder wegnehmen und weiter hinauf setzen zu können; ein algebraisches x, das wider unsern Willen noch auf der Seite der bekannten Grössen stehn bleibt, das wir aber fortzuschaffen hoffen.

Pag. 307. „Woher jene entgegengesetzte Thätigkeit?" *) —

Erkennen und also auch alles Erklären nach Gesetzen von Ursache und Wirkung erst möglich macht. Warum sind wir doch genöthigt, mit unserm Wissen zuletzt bei Kräften stehen zu bleiben, wenn diese selbst wieder Erklärungen der Naturphänomene, oder Gegenstand einer physikalischen Erklärung seyn sollen?"

*) In dem 4. Kapitel des 2. Buchs: „Erster Ursprung des Begriffs der Materie aus der Natur der Anschauung und des menschlichen Geistes", sagt Schelling p. 306 und 307: „Allem Denken und Vorstellen in uns geht nothwendig voran eine ursprüngliche Thätigkeit, die, weil sie allem Denken vorangeht, in sofern schlechthin — unbestimmt und unbeschränkt ist. Erst nachdem ein Entgegengesetztes da ist, wird sie beschränkte, und eben deswegen bestimmte Thätigkeit. Wäre diese Thätigkeit unsers Geistes ursprünglich beschränkt, so könnte der Geist niemals sich beschränkt fühlen. Er fühlt seine Beschränktheit nur, in sofern er zugleich ursprüngliche Unbeschränktheit fühlt. Auf diese ursprüngliche Thätigkeit nun wirkt eine ihr entgegengesetzte bis jetzt gleichfalls völlig unbestimmte Thätigkeit, und so haben wir zwo einander widersprechende Thätigkeiten als nothwendige Bedingungen der Möglichkeit einer Anschauung.

„Woher jene entgegengesetzte Thätigkeit? — Diese Frage ist ein

Unser gesammtes Wissen ist nicht Approximation zu diesem x, sondern nur das philosophische. Das andere ist ein blosses planmässiges sich Hingeben an diese Thätigkeit, um sie genau zu kennen, nicht ihr woher? sondern ihr wie? Ob Naturphilosophie mehr thut, bleibt die Frage. *)

In diesem Aufsatz ist überhaupt lauter Fichtianismus und in sofern Dokument von Schellings Mangel an Originalität, der ihn sogar zum elendesten aller —ianer, zum Fichtianer hat machen können. In einer Anmerkung wird der jämmerliche Fichte dargestellt als der Messias, dessen Vorläufer — Kant, der grosse erstaunliche Weise, gewesen sei! **)

Pag. 308. Wenn wir statt Dinge an sich, Kräfte an sich bekommen, so sind wir nicht gefördert. — Kraft ist so wenig das Uebersinnliche, daß sie vielmehr nur ein abstrakter aus dem Sinnlichen geschöpfter Begriff ist, der auf das seynsollende Uebersinnliche nur bildlich übertragen wird. ***)

Problem, das wir in's Unendliche fort aufzulösen streben müssen, aber nie real auflösen werden. Unser gesammtes Wissen und mit ihm die Natur in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit entsteht aus unendlicher Approximation zu jenem x, und nur in unserm ewigen Bestreben, es zu bestimmen, findet die Welt ihre Fortdauer."

*) Das Folgende bis „gewesen sei" ist von Schopenhauer später hinzugeschrieben. Der Herausg.

**) Pag. 311 sagt Schelling: „Das Produkt der Anschauung ist nothwendig ein endliches, das aus entgegengesetzten, wechselseitig sich beschränkenden Thätigkeiten hervorgeht." Hiezu fügt er folgende Anmerkung unter dem Text: „Diese ganze Ableitung folgt den Grundsätzen einer Philosophie, die, bewunderungswürdig wegen des Umfangs und der Tiefe ihrer Untersuchungen, nachdem sie durch eine Menge großentheils schlechter Schriften, die sich ewig in denselben Worten und Cirkeln herumdrehten, ihrem Buchstaben nach sattsam bekannt war, endlich einen selbstthätigen Interpreten fand, der dadurch, daß er es zuerst unternahm, ihren Geist darzustellen, der zweite Schöpfer dieser Philosophie wurde. Aber bis jetzt noch haben nur partheyische oder geistesschwache oder endlich gar spaßhafte Schriftsteller — ihr respektives Urtheil über diese Unternehmung dem Publikum vorgelegt."

***) Pag. 308 sagt Schelling mit Bezug auf das vorher (p. 307) erwähnte x: „Als der erste Versuch jenes x zu bestimmen, wird sich uns bald der Begriff von Kraft zeigen. Die Objekte selbst können

Pag. 312. Die Anschauung (d. h. denn doch nach allem Vorhergehenden das Bewußtseyn der Aussenwelt) wäre das Höchste im menschlichen Geist? — Dies Höchste aber haben wir gemein mit Amphibien und Insekten! *)

Pag. 312 unten: „Kein objektives Daseyn ist möglich, ohne daß ein Geist es erkenne; kein Geist, ohne daß eine Welt für ihn da sey." **)

Verstehst du unter Geist Subjekt, so sprichst du wahr; aber nur einen analytischen Satz. — Nennst du mich einen Geist; so sage ich dir: ich wundere mich, wie ich zum Subjekt geworden bin, und deshalb philosophire ich, getrieben durch das Bewußtseyn, daß Subjekt-Objektivität nicht mein absoluter Zustand ist, sondern einer, von dem ich Erlösung ersehne.

Pag. 313 steht eine sehr spaaßhafte Anmerkung, deren Zweck ist, Jeden, der etwas einwendet, Esel zu heißen, und Eitle und Schwache, die sich keines innern Werthes bewußt sind, zu nöthigen, mit lauter Stimme einzustimmen. ***) Ich frage: was ist

---

wir nur als Produkte von Kräften betrachten, und damit verschwindet von selbst das Hirngespinnst von Dingen an sich, die die Ursachen unsrer Vorstellungen seyn sollten. — Ueberhaupt, was vermag auf den Geist zu wirken, als er selbst, oder was seiner Natur verwandt ist. Darum ist es nothwendig, die Natur als ein Produkt von Kräften vorzustellen; denn Kraft allein ist das Nichtsinnliche an den Objekten, und nur was ihm selbst analog ist, kann der Geist sich gegenüberstellen."

*) Pag. 312 sagt Schelling: „Daraus (nämlich, daß die Anschauung, wie er p. 311 gesagt, jene Handlung des Geistes ist, in welcher er aus unbeschränkter und beschränkender Thätigkeit in sich selbst ein gemeinschaftliches Produkt schafft) ist klar, warum Anschauung nicht, wie viele vorgebliche Philosophen sich einbildeten, die unterste, sondern die erste Stufe des Erkennens, das Höchste im menschlichen Geiste, dasjenige ist, was eigentlich seine Geistigkeit ausmacht. Denn ein Geist ist, was aus dem ursprünglichen Streite seines Selbstbewußtseyns eine objektive Welt zu schaffen und dem Produkt in diesem Streit selbst Fortdauer zu geben vermag."

**) Pag. 312 unten sagt Schelling: „Kein objektives Daseyn ist möglich, ohne daß es ein Geist erkenne, und umgekehrt: kein Geist ist möglich, ohne daß eine Welt für ihn da sey."

***) Schelling macht p. 313 zu den Worten: „Vorausgesetzt also wird jetzt, daß Anschauung selbst unmöglich ist ohne ursprünglich strei-

denn nun die Anschauung? offenbar nicht das blosse Bewußtseyn der Aussenwelt, denn die Anschauung ist ein Vermögen, das geübt werden soll; sondern ein begünstigtes Individuelles: sollten also durch alles Vorhergehende blosse Vorzüge Einzelner erklärt werden; also nichts Allgemeines, nichts Nothwendiges? Wo sind wir?

Es scheint indeß, daß die vorhergehende Auseinandersetzung in der That das Bewußtseyn der Aussenwelt unter dem Namen der Anschauung zum Gegenstand hat: hier (in der Anmerkung) aber von einer individuellen Anschauung die Rede ist, mittelst welcher die Begünstigten inne werden, daß sie auf die demonstrirte Weise zum Bewußtseyn der Aussenwelt kommen. Aber nach einer langen Beweisführung sich noch auf ein dunkles Gefühl Einzelner berufen, ist keine Empfehlung für die Demonstration.

Pag. 315—320 steht höchst lesenswerther Unsinn. *)

---

tende Thätigkeiten, und umgekehrt, daß der Geist nur in der Anschauung den ursprünglichen Streit seines Selbstbewußtseyns zu enden vermöge" — folgende Anmerkung unter dem Text:

„Dies bestätigt die gemeinste Aufmerksamkeit auf Das, was beim Anschauen vorgeht. — Was man beim Anblick von Gebirgen, die in die Wolken sich verlieren, beim donnernden Sturz einer Katarrhakte, überhaupt bei allem, was groß und herrlich ist in der Natur, empfindet — jenes Anziehen und Zurückstoßen zwischen dem Gegenstande und dem betrachtenden Geist, jenen Streit entgegengesetzter Richtungen, den erst die Anschauung endet, — alles das geht, nur transscendental und bewußtlos, bei der Anschauung überhaupt vor. — Diejenigen, die so etwas nicht begreifen, haben gewiß nichts vor sich, als ihre kleinen Gegenstände — ihre Bücher, ihre Papiere und ihren Staub. Wer wollte aber auch Menschen, deren Einbildungskraft durch Gedächtnißkram, todte Spekulation, oder Analyse abstrakter Begriffe ertödtet ist, — wer, wissenschaftlich, oder gesellschaftlich verdorbene Menschen — der menschlichen Natur (so reich, so tief, so kraftvoll in sich selbst) zum Maaßstab aufdringen? Jenes Vermögen der Anschauung zu üben, muß der erste Zweck jeder Erziehung seyn. Denn sie ist das, was den Menschen zum Menschen macht. — Keinem Menschen, die Blinden ausgenommen, kann man absprechen, daß er sieht. Aber, daß er mit Bewußtseyn anschaue, dazu gehört ein freyer Sinn und ein geistiges Organ, das so Vielen versagt ist."

*) Pag. 315—320 enthält „die Konstruktion der Materie". Da wird z. B. p. 316 gesagt: „Auch die Materie, wie alles, was

Pag. 360—367. Dieser Zusatz zum 6. Kapitel („von den Formbestimmungen und der specifischen Verschiedenheit der Materie“) sollte zur Ueberschrift haben: „Je toller je besser.“ Man könnte ihn auch für eine Parodie von Kants Dynamik halten.

Pag. 399. „— — die in besondere Verhältnisse treten muß, um für uns auf diese Weise erkennbar zu seyn.“ *) —

Alle Materie muß Qualität haben: das ist a priori nothwendig. Daß es Eine Materie gebe, von der alle andre Modifikation ist, ist wohl nicht a priori nothwendig: giebt es also eine solche, so muß sie doch Qualität haben und qualitativ erkennbar seyn.

Gegen die Dynamik habe ich unter andern einzuwenden:

1) Da Expansionskraft und Attraktionskraft jede für sich keine Raumerfüllung geben; so müssen sie in jedem Körper, eine die andere binden. Eine Kraft kann nicht zwei Verschiedene zugleich bewirken — ist ein allgemeines Gesetz. Wie soll nun die Attraktionskraft doch noch Ursache der Gravitation seyn und in die Ferne wirken?

2) Da die Undurchdringlichkeit der Körper Wirkung ihrer Expansionskraft ist; so muß, je mehr Expansionskraft ein Körper hat, er desto undurchdringlicher seyn; also Wasserstoff oder gar Licht der undurchdringlichste.

3) Wenn, nach Schelling, alle Qualität nichts ist, als das

---

ist, strömt von dem ewigen Wesen aus, und ist eine, in der Erscheinung zwar nur indirekte und mittelbare Wirkung der ewigen Subjekt-Objektivirung und der Einbildung seiner unendlichen Einheit in die Endlichkeit und die Vielheit. Aber jene Einbildung in der Ewigkeit enthält nichts von der Leiblichkeit oder der Materialität der erscheinenden Materie, sondern diese ist das An-sich jener ewigen Einheit, aber erscheinend durch sich selbst als bloß relative Einheit, in welcher sie die leibliche Form annimmt.“

*) Pag. 398 unten und 399 oben sagt Schelling: „Man hat neuerdings oft gefragt, ob das Licht eine besondere Materie seye? (ich frage dagegen, was in aller Welt ist dann besondere Materie?) Ich würde sagen: Alles, was wir Materie nennen, ist doch nur Modifikation der Einen und selben Materie, die wir in ihrem absoluten Gleichgewichtszustand allerdings nicht sinnlich erkennen, und die in besondere Verhältnisse treten muß, um für uns auf diese Weise erkennbar zu seyn.“

verschiedene Verhältniß jener beiden Kräfte; so müssen alle Körper von gleichem specifischen Gewicht sich auch sonst qualitativ ganz gleich seyn.

4) Gegen die Erklärung der Chemie aus der Dynamik habe ich einzuwenden, daß, wenn jede chemische Verbindung zweier Körper eine Verbindung ihrer beiderseitigen Attraktiv- und Repulsiv-Kräfte zu einem neuen Verhältniß, das sich als ein neuer Körper darstellt, ist, unerklärt bleibt, wie jene Verbindung sich wieder aufheben und die beiden Körper sich wieder herstellen lassen, also ihre beiderseitigen Repulsiv- und Attraktiv-Kräfte sich wieder in eben demselben Verhältniß scheiden, in dem sie vor der Verbindung verschieden waren; da doch aus einer ganz neuen Summe gebundener Repulsiv- und Attraktiv-Kräfte sich solche in jedem andern Verhältniß scheiden könnten und in Gestalt ganz andrer Körper wieder heraustreten könnten.

Pag. 479—483.*) Schelling hätte, um konsequent zu seyn, sich gar nicht auf Bewegung und Oberfläche einlassen sollen, weil diese beide nur K ö r p e r n zukommen: nach seiner Theorie ist aber der chemische Proceß nicht zwischen Körpern, sondern zwischen den die Körper bedingenden Kräften, bei denen von Bewegung und Oberfläche, auch von Raumerfüllung (als Bedingung dieser) gar nicht die Rede seyn kann, da solche nur erst den Wirkungen des Widerstreits jener Kräfte, den Körpern, zukommen, und somit der chemische Proceß allen Gesetzen des Raums entzogen wird. Dies erst scheint mir Kants Problem zu lösen, wie der chemische Proceß eine v o l l e n d e t e Theilung in's U n e n d l i c h e sei; nicht aber Kants Ausweg mit den Dingen an sich. (Siehe Kants Metaphysik der Naturwissenschaft.)**)

Pag. 484 seq. Der Rest ist — Unsinn.***)

---

*) Pag. 479—483 enthält die „Konstruktion der chemischen Bewegungen."

**) Vgl. Kants Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft in der allgemeinen Anmerkung zur Dynamik, Nr. 4.

***) Pag. 484 bis zum Schluß enthält Schellings „Konstruktion des chemischen Processes."

e) Zu Schellings Philosophie und Religion.*)

Pag. 6. „Das Absolute — indem man es hat, verschwindet es.“ **) — Allerdings hat Fichte hier sehr wahr geredet: nur weiß er so wenig, als Schelling, warum?

Weil euer Absolutes ein Seyn seyn soll, dem doch die Bedingungen des Seyns fehlen. Seyn ist ein Produkt der Kategorien: wenn einem Dinge von jeder Klasse der Kategorien Eine zukommt, sagen wir, es ist (entweder wirklich, wenn ihm eine sinnliche Anschauung entspricht, oder in der Idee, wenn es logische Möglichkeit hat). Aber jedes Seyende muß noch ausserdem (denn die Kategorie der Kausalität will jedesmal angewendet seyn) durchaus Wirkung einer Ursache seyn: der Satz ist analytisch: das Seyende ist ein Gesetztes, d. h. mit dem Verstande (den Kategorien) Gedachtes, und wir müssen nach den Gesetzen unsers Verstandes Alles in der ewigen Kette der Ursachen und Wirkungen denken: erst dann setzen wir es als seyend. Das Absolute soll aber als solches gerade gelöst seyn aus dieser Kette, seyend, ohne Ursache: daher kommt es, daß, indem man es hat, es verschwindet: nämlich der Verstand setzt alle Bedingungen, dann aber entzieht er eine höchst nothwendige — es stürzt daher ein, wie ein Gebäude, dem man den Grund entzieht; denn was für den Körper der Boden, der ihn trägt, das ist dem Verstande die ewige Kette von Ursache und Wirkung, an die er Alles hängen muß, wenn es ihm seyn soll: die Kette selbst freilich schwebt eben wie der Erdboden in der Luft. — Das Verschwinden eures Absoluten also wie ein Gespenst, wenn man es fassen will, ist nichts andres, als was, nur deutlicher (weil

---

*) Philosophie und Religion von Schelling. Tübingen, Cotta'sche Buchhandlung. 1804.

**) Schelling sagt p. 6: „Jeder, auch der noch übrigens in der Endlichkeit befangene, ist von Natur getrieben, ein Absolutes zu suchen, aber indem er es für die Reflexion fixiren will, verschwindet es ihm. Es umschwebt ihn ewig, aber es ist, wie Fichte sehr bezeichnend sich ausdrückt, nur da, wiefern man es nicht hat, und indem man es hat, verschwindet es.“

die Widersprüche sich näher liegen) am hölzernen Eisen zu erproben ist.

Pag. 16 und 17. Jedes Wort muß einen Verstandesbegriff bezeichnen. Nach Schellings eigener Aussage ist das Absolute dem Verstande durchaus unerkennbar, und zu seiner Erkenntniß kann die Philosophie nichts thun, als „die Nichtigkeit aller endlichen Gegensätze zeigen“.*) — Gut und ganz meine Meynung! Da begnüge sich aber der Philosoph die Begränztheit des Verstandes zu zeigen, wie Kant gethan, und füge hinzu, daß in uns ein ganz anderes Vermögen, als der Verstand ist, zeige dessen Aeusserungen dem Verstande auf, empirisch und historisch: denn Anderes giebt es für den Verstand nicht. Nicht aber setze sie ein Absolutes als Begriff und gebe zu dessen Erklärung lauter logische Unmöglichkeiten, fordere nicht vom Verstande, sich als Eins zu denken Dasjenige, durch dessen Trennung er selbst erst möglich wird, fordere nicht Aufhebung des Satzes vom Widerspruch (wovon ein Beispiel aus hunderten p. 22 oben**)), setze nicht Kausalität ausser aller Zeit, wie p. 22, u. s. w.***), mit

---

*) Schelling sagt p. 16 f.: „Das einzige einem solchen Gegenstand, als das Absolute, angemessene Organ ist eine ebenso absolute Erkenntnißart, die nicht erst zu der Seele hinzukommt, durch Anleitung, Unterricht u. s. w., sondern ihre wahre Substanz und das Ewige von ihr ist. Denn wie das Wesen Gottes in absoluter nur unmittelbar zu erkennender Idealität besteht, die als solche absolute Realität ist, so das Wesen der Seele in Erkenntniß, welche mit dem schlechthin Realen, also mit Gott Eins ist: daher auch die Absicht der Philosophie in Bezug auf den Menschen nicht sowohl ist, ihm etwas zu geben, als ihn von dem Zufälligen, das der Leib, die Erscheinungswelt, das Sinnenleben zu ihm hinzugebracht haben, so rein wie möglich zu scheiden und auf das Ursprüngliche zurückzuführen. Daher ferner auch alle Anweisung zur Philosophie, die jener Erkenntniß vorhergeht, nur negativ seyn kann, indem sie nämlich die Nichtigkeit aller endlichen Gegensätze zeigt und die Seele indirekt zur Anschauung des Unendlichen führt.“

**) Schelling spricht p. 22 oben von der „ewigen Form“ und sagt: „Diese Form ist, daß das schlechthin Ideale, unmittelbar als solches, ohne also aus seiner Idealität herauszugehen, auch als ein Reales sey.“

***) Schelling sagt p. 22: „Es findet in dieser ganzen Region

einem Wort, mache nicht den Verstand, deswegen weil er eben Verstand und nichts anderes ist, — zum Wahnsinn.

Ich streite gegen euer Absolutes gerade wie gegen den Gott der Deisten, sage aber keinem von Beiden, daß ihr Begriff (das Absolute und Gott) so grundlos ist, als der vom Hippokentauren, sondern daß er ein Werk des transscendenten Verstandes ist, entstanden, indem der Mensch sein höchstes innerstes Wesen und Vermögen vom Verstande nicht trennen will (was eben der wahre Kriticismus soll), diesen zum einzigen und unbedingten Erkenntnißvermögen macht, durch ihn zu jeder Erkenntniß zu gelangen glaubt und für ihn einen Stillstandspunkt sucht.

Schelling thut mit seinem Absoluten, was alle frommen und erleuchteten Theisten mit ihrem Gott thaten — sie sagten logische Unmöglichkeiten von ihm aus, welche nur ein bildlicher Ausdruck waren für den abstrakten Satz: der Verstand ist nur ein durch die Sinnenwelt bedingtes und nur für sie gültiges Vermögen, ich aber (der erleuchtete Theist) stehe auf einer höhern Stufe des Bewußtseyns, wo er und seine Kategorien nicht mehr sind. — Letzteres drückten sie, wie auch Schelling, dadurch sinnbildlich aus, daß sie logisch Unmögliches aussprachen und so andeuteten, daß diese Welt mit ihren Gesetzen da nicht mehr ist, das Unmögliche da möglich wäre u. s. w.

Pag. 21. Schellings intellektuale Anschauung ist doch etwas Anderes, als das bessere Bewußtseyn, das ich dem Menschen zuspreche. Denn der Leser soll sie immer gegenwärtig erhalten, und das kann man nur einen Verstandesbegriff: was ich meyne, ist ausserzeitlich und steht nicht in unserer Willkühr nach Begriffen. *)

---

kein Nacheinander statt, sondern Alles ist wie mit Einem Schlage zugleich, obschon der ideellen Folge nach eins aus dem andern fließt."

*) Schelling sagt p. 21: „Wir setzen vorerst überall nichts voraus, als das Eine, ohne welches alles Folgende unbegriffen bleiben muß, die intellektuelle Anschauung. Wir setzen so gewiß als in ihr selbst keine Verschiedenheit und keine Mannigfaltigkeit seyn kann, so gewiß voraus, daß jeder, soll er das in ihr Erkannte aussprechen, es nur als reine Absolutheit, ohne alle weitere Bestimmung, aussprechen könne. Wir bitten ihn, diese reine Absolutheit ohne alle andere Bestimmung sich für immer gegenwärtig zu erhalten und nie wieder in der Folge aus den Augen zu verlieren."

Pag. 30 spricht er sehr naiv von der transscendentalen Theogonie. — Ueberhaupt spricht er viel von absoluten Verhältnissen, ohne je zu sagen, welche das seien; obwohl zu ermessen ist, daß sie weder arithmetische, noch geometrische sind. So viel ich habe abnehmen können, ist ein absolutes Verhältniß ein solches, worin Eins zugleich Zwei, und Zwei doch nur Eins ist: ein bekanntes sehr faßliches Beispiel davon ist die Dreieinigkeit. *)

Pag. 37. Zum Verständniß des hier Gesagten wird wieder die Aufhebung des Satzes vom Widerspruch postulirt. **)

Pag. 40. Hier ist die Ausführung des Mährchens zum Entstehen des Nichtigen und Bösen recht artig. Nur Schade, daß ein Skrupel bleibt (und bleiben muß bei allen solchen Ab-

---

*) Schelling sagt p. 30: „Auch die Ideen sind nothwendig wieder auf gleiche Weise (wie die Ureinheit) produktiv, auch sie produciren nur Absolutes, nur Ideen, und die Einheiten, die aus ihnen hervorgehen, verhalten sich zu ihnen ebenso, wie sie sich selbst zu der Ureinheit verhalten. Dieses ist die wahre transscendentale Theogonie: ein andres Verhältniß, als ein absolutes, giebt es in dieser Region nicht, welches die alte Welt, nach ihrer sinnlichen Weise, nur durch das Bild der Zeugung auszudrücken wußte, indem das Gezeugte von dem Zeugenden abhängig und nichtsdestoweniger selbstständig ist."

**) Schelling spricht p. 37 von der Freiheit und Selbstständigkeit des Gegenbildes des Absoluten. „Von dieser Selbstständigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, welche noch die letzte Spur und gleichsam das Siegel der in die abgefallene Welt hineingeschauten Göttlichkeit ist. Das Gegenbild, als ein Absolutes, das mit dem ersten alle Eigenschaften gemein hat, wäre nicht wahrhaft in sich selbst und absolut, könnte es nicht sich in seiner Selbstheit ergreifen, um als das andere Absolute wahrhaft zu seyn. Aber es kann nicht als das andere Absolute seyn, ohne sich eben dadurch von dem wahren Absoluten zu trennen, oder von ihm abzufallen. Denn es ist wahrhaft in sich selbst und absolut nur in der Selbst-Objektivirung des Absoluten, d. h. nur sofern es zugleich in diesem ist; dieses sein Verhältniß zum Absoluten ist das der Nothwendigkeit. Es ist absolut frei nur in der absoluten Nothwendigkeit. Indem es daher in seiner eignen Qualität, als Freies, getrennt von der Nothwendigkeit, ist, hört es auch auf frei zu seyn und verwickelt sich mit derjenigen Nothwendigkeit, welche die Negation jener absoluten, also rein endlich ist."

leitungen eines zweiten Verschiedenen aus einem Unveränderlichen), nämlich woher hat das Gegenbild des Absoluten, das doch diesem ganz gleich, ja es selbst ist, das Princip der Nichtigkeit, woraus jetzt alles Unheil erwächst? — Es läßt sich nur erklären aus dem p. 37 Gesagten, daß die Freiheit nur Freiheit ist, sofern sie Nothwendigkeit ist, — und dies nur durch Aufhebung des Satzes vom Widerspruch.*)

Pag. 41 wird recht toll gefaselt.**)

---

*) Schelling sagt p. 40, nachdem er zuvor die Ewigkeit des Abfalls davon hergeleitet hat, daß „der Uridee, wie jeder der in ihr begriffenen Ideen, auf ewige Weise ein doppeltes Leben verliehen ist, eines in sich selbst, wodurch sie aber der Endlichkeit sich verpflichtet, und welches, in wiefern es vom andern sich trennt, ein Scheinleben ist, das andere im Absoluten, welches ihr wahres Leben ist", — er sagt alsdann weiter: „Dieser Ewigkeit des Abfalls und seiner Folge, des sinnlichen Universums unerachtet ist aber in Bezug auf das Absolute, sowohl als die Idee an sich selbst, jener, wie dieses, ein blosses Accidens, da der Grund von ihm weder in jenem noch in dieser an sich liegt, sondern nur in der Idee von der Seite ihrer Selbstheit betrachtet. Er ist außerweltlich für das Absolute, wie für das Urbild: denn er verändert nichts in beiden, weil das Gefallene unmittelbar dadurch sich in das Nichts einführt und in Ansehung des Absoluten wie des Urbilds wahrhaft Nichts und nur für sich selbst ist."

**) Schelling sagt p. 41: „Das für-sich-selbst-Seyn des Gegenbildes drückt sich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in seiner höchsten Potenz als Ichheit aus. Wie aber im Planetenlauf die höchste Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung zu ihm übergeht, so ist der Punkt der äussersten Entfernung von Gott, die Ichheit, auch wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten, der Wiederaufnahme in's Ideale. Die Ichheit ist das allgemeine Princip der Endlichkeit. Die Seele schaut in allen Dingen einen Abdruck dieses Princips an. Am unorganischen Körper drückt sich das In-sich-selbst-Seyn als Starrheit, die Einbildung der Identität in Differenz oder Beseelung, als Magnetismus aus. An den Weltkörpern, den unmittelbaren Scheinbildern der Idee, ist die Centrifugenz ihre Ichheit. Wo die Ureinheit, das erste Gegenbild, in die abgebildete Welt selbst hereinfällt, erscheint sie als Vernunft; denn die Form, als das Wesen des Wissens, ist das Urwissen, die Urvernunft selbst (λογος): das Reale aber als ihr Produkt ist dem Producirenden gleich, demnach reale Vernunft und als gefallene Vernunft Verstand (Νους).

Pag. 45. Faselnde Deduction von Zeit und Raum. *)

Pag. 57 unten. Gefasel von Schicksal, Vorsehung, Gott. **)

Pag. 58. Hier bemüht er sich, den Begriff Gott einzuführen, oder vielmehr nur den Namen, denn was er damit meynt, ist von dem was der Name ursprünglich bezeichnet, gänzlich verschieden: er hat nicht den Muth, auch diesen leeren Namen fahren zu lassen, sondern will, daß er vorkomme, wenn auch in ganz neuer Bedeutung. ***)

---

*) Schelling sagt p. 45: „Die beiden Einheiten der Idee, die, wodurch sie in sich und die, wodurch sie im Absoluten ist, sind in ihrer Idealität Eine Einheit und die Idee daher ein absolutes Eins. In dem Abfall wird sie zu einem Zwei, einer Differenz, und die Einheit wird ihr daher nothwendig im Produciren zu einem Drei. Ein Bild des An-sich kann sie nämlich nur produciren, indem sie die beiden Einheiten der Substanz als blosse Attribute unterordnet. Das In-sich-selbst-Seyn getrennt von der andern Einheit involvirt unmittelbar das Seyn mit Differenz der Wirklichkeit von der Möglichkeit (die Negation des wahren Seyns); die allgemeine Form dieser Differenz ist die Zeit, denn jedes Ding ist zeitlich, welches die vollkommene Möglichkeit seines Seyns nicht in sich selbst, sondern in einem andern hat, und die Zeit ist daher das Princip und die nothwendige Form aller Nicht-Wesen. Das Producirende, welches die Form der Selbstheit durch die andere Form zu integriren sucht, macht die Zeit zu einem Attribut, einer Form der Substanz (des producirten Realen), an welchem sie jene durch die erste Dimension ausdrückt. Denn die Linie ist die in der andern Einheit erloschene Zeit. Diese andere Einheit ist der Raum."

**) Schelling sagt p. 57 unten: „Jene absolute Identität, die nur in Gott ist, zu erkennen: zu erkennen, daß sie unabhängig von allem Handeln ist, als das Wesen oder An-sich alles Handelns, ist der erste Grund der Sittlichkeit. Wem jene Identität der Nothwendigkeit und Freiheit nach ihrem indirekten Verhältniß zur Welt, aber in diesem doch erhaben über sie erscheint, erscheint sie als Schicksal, welches zu erkennen daher zu der Sittlichkeit der erste Schritt ist. In dem Verhältniß der bewußten Versöhnung mit ihr erkennt die Seele sie als Vorsehung, nicht mehr wie vom Standpunkt der Erscheinung als unbegriffene und unbegreifliche Identität, sondern als Gott, dessen Wesen dem geistigen Auge ebenso unmittelbar, durch sich selbst sichtbar und offenbar ist, als das sinnliche Licht dem sinnlichen Auge."

***) Schelling sagt p. 58: „Die Realität Gottes ist nicht eine

Pag. 62 unten ist wieder ein deutliches Beispiel der Verkehrtheit Schellings (die auch Fichte hat), mit welcher er da, wo er sagen sollte: „hier hört das Gebiet des Verstandes auf, und das des bessern Bewußtseyns fängt an“ — statt dessen Sätze aufstellt, z. B. „in Gott ist das Subjekt das Objekt, das Allgemeine das Besondere“, — die, als dem Satz des Widerspruchs entgegen, der Verstand nie zu denken vermag, obwohl man sie, wie hier geschieht, aussprechen kann, als wären sie gedacht — gleich Einem, der Gebäude malte, die nach dem Gesetz der Schwere nie stehn können. *)

Pag. 64. Rasendes Gefasel über Geschichte. **)

Forderung, die erst gemacht wird durch die Sittlichkeit, sondern nur der Gott, auf welche Weise es sei, erkennt, ist erst wahrhaft sittlich. Nicht als ob die sittlichen Gebote dann auf Gott, als Gesetzgeber bezogen und darum erfüllt werden sollten, oder welches andere Verhältniß dieser Art sich diejenigen denken mögen, die einmal nur Endliches zu denken vermögen: sondern, weil das Wesen Gottes und das der Sittlichkeit Ein Wesen ist und weil dieses in seinen Handlungen ausdrücken ebenso viel heißt als das Wesen Gottes ausdrücken.“

*) Schelling sagt p. 62 unten, nachdem er absolute Seligkeit und absolute Sittlichkeit in Gott als gleich unendliche Attribute gesetzt: „In Gott ist das Subjekt auch schlechthin das Objekt, das Allgemeine das Besondere. Er ist nur Ein und dasselbe Wesen von der Seite der Nothwendigkeit und von der Seite der Freiheit betrachtet.“

**) Schelling sagt p. 64: „Obgleich von den Schicksalen des Universums nur die Eine Seite repräsentirend, ist die Geschichte doch nicht partiell, sondern symbolisch für jene zu fassen, die sich in ihr ganz wiederholen und deutlich abspiegeln. Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet; seine zwei Hauptpartien sind: die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Centro bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, die andere, welche die Rückkehr. Jene Seite ist gleichsam die Ilias, diese die Odyssee der Geschichte. In jener war die Richtung centrifugal, in dieser wird sie centripetal. Die grosse Absicht der gesammten Welterscheinung drückt sich auf diese Art in der Geschichte aus. Die Ideen, die Geister mußten von ihrem Centro abfallen, sich in der Natur, der allgemeinen Sphäre des Abfalls, in die Besonderheit einführen, damit sie nachher, als besondere, in die Indifferenz zurückkehren und, ihr versöhnt, in ihr seyn könnten, ohne sie zu stören.“

Pag. 65. Dreiste Behauptung unwahrscheinlicher Sätze vom Ursprung der Kultur. *)

Pag. 66 sind die untergeordneten Mährchen seines Systems deutlicher als irgendwo ausgesprochen: es erscheinen beinahe die Aeonen der Gnostiker. **)

Pag. 67. Was in aller Welt mag er bei dem Wort Identität in der Mitte dieser Seite gedacht haben? Ist es ihm vielleicht schon so geläufig, daß er alles so nennt, wofür er keinen andern Namen, oder überhaupt keinen deutlichen Begriff hat? ***)

Pag. 68. Der Abschnitt von der Unsterblichkeit ist sehr schön, indessen doch nur ein, um mehrere Phänomene in Zu-

---

*) Pag. 65 f. sucht Schelling nachzuweisen, daß das Menschengeschlecht sich nicht von selbst aus der Thierheit und dem Instinkt zur Vernunft und zur Freiheit habe emporheben können, sondern daß es die Erziehung und den Unterricht höherer Naturen genossen. „Die gesammte Geschichte weist auf einen gemeinschaftlichen Ursprung aller Künste, Wissenschaften, Religionen und gesetzlicher Einrichtungen hin: und gleichwohl zeigt die äusserste dämmernde Gränze der bekannten Geschichte schon eine von früherer Höhe herabgesunkene Kultur, schon entstellte Reste vormaliger Wissenschaft, Symbole, deren Bedeutung längst verloren scheint. Nach diesen Prämissen bleibt nichts andres übrig, als anzunehmen, daß die gegenwärtige Menschengattung die Erziehung höherer Naturen genossen“ u. s. w.

**) Nachdem Schelling von der Erziehung des Menschengeschlechts durch höhere Naturen gesprochen, fährt er p. 66 fort: „Wenn nach den Abstufungen der Ideenwelt auch der Idee des Menschen eine höhere Ordnung vorsteht, aus der sie erzeugt ist, so ist es der Harmonie der sichtbaren mit der unsichtbaren Welt gemäß, daß dieselben Urwesen, welche die geistigen Erzeuger des Menschen, der ersten Geburt nach, gewesen, in der zweiten seine ersten Erzieher und Anführer zum Vernunftleben wurden, wodurch er sich in sein vollkommeneres Leben wiederherstellt. Wenn aber gezweifelt werden sollte, wie jenes Geistergeschlecht in irdische Leiber habe herabsteigen können, so überzeugt uns alles, daß die frühere Natur der Erde sich mit edlern und höher gebildeten Formen vertrug, als die gegenwärtigen sind“ u. s. w.

***) Pag. 67 in der Mitte sagt Schelling: „Wir werden uns von jenem höhern Geschlecht als der Identität, aus welcher das Menschliche hervorging, gern vorstellen, daß es von Natur und in unbewußter Herrlichkeit vereinigt, was das zweite Geschlecht, nur in einzelne Strahlen und Farben gestreut, allein mit Bewußtseyn verknüpft.“

sammenhang zu bringen, wohl ausgedachtes Mährchen. Das Beste was sich davon rühmen läßt, ist: wenn die Gesetze unsers Verstandes und unsrer Sinnlichkeit zu absoluten Gesetzen und zu ausser uns vorhandenen Bestimmungen der Welt gemacht werden: so möchte sich der Zusammenhang des verschiedenen Daseyns in ihr wohl nicht einfacher erklären lassen.

Aber der Schauplatz dieser Erklärung liegt jenseits der Zeit: also kann da kein Werden, keine Veränderung seyn: also kann nicht (nach p. 73) der letzte Zweck der Welt seyn, daß die Ideen, welche in Gott ohne selbstgegebenes Leben waren, fähig werden als unabhängig in der Absolutheit zu seyn. — Ebenso wenig sind wir berechtigt, die Welt als Mittel zu solchem Zweck zu denken: denn dies denken wir nur mittelst der Kategorie der Kausalität und diese nur in der Zeit.

Daß das Ich seine eigene Handlung sei, liegt 1) wieder im Gebiet der Zeit und Kausalität und ist 2) selbst auf diesem nicht zu denken als ein Widerspruch und Unsinn. Der ganze Sündenfall ist also auch eine transscendente Hypothese und dazu, als eine Handlung vor aller Individualität, nicht zu denken möglich. *)

---

*) In dem Abschnitt „Unsterblichkeit der Seele", p. 68—74, lehrt Schelling: „Das Ewige der Seele ist nicht ewig wegen der Anfang- oder der Endlosigkeit seiner Dauer: sondern es hat überhaupt kein Verhältniß zu der Zeit" (p. 68). „Es ist daher Mißkennen des ächten Geistes der Philosophie, die Unsterblichkeit über die Ewigkeit der Seele und ihr Seyn in der Idee zu setzen. Wenn die Verwicklung der Seele mit dem Leib (welche eigentlich Individualität heißt) die Folge von einer Negation in der Seele selbst und eine Strafe ist, so wird die Seele nothwendig in dem Verhältniß ewig, d. h. wahrhaft unsterblich seyn, in welchem sie sich von jener Negation befreit hat: dagegen ist es nothwendig, daß die, deren Seelen fast bloß von zeitlichen und vergänglichen Dingen erfüllt und aufgeblasen waren, in einen dem Nichts ähnlichen Zustand übergehen" (p. 69, 70). „Die Endlichkeit ist an sich selbst die Strafe, die nicht durch ein freies, sondern nothwendiges Verhängniß dem Abfall folgt (hier liegt der Grund der nach Fichte unbegreiflichen Schranken): derjenigen also, deren Leben nur eine fortwährende Entfernung von dem Urbilde war, wartet nothwendig der negirteste Zustand, diejenigen im Gegentheil, welche es als eine Rückkehr zu jenem betrachten, wer-

Diese ganze Schelling'sche Lehre ist also aus demselben Grunde zu verwerfen, aus dem Wolfs Dogmatik es ist: nämlich wegen transscendenten Gebrauchs der Kategorien und der Gesetze der reinen Sinnlichkeit. Denn er sagt wohl (p. 68) „das Ewige der Seele hat kein Verhältniß zur Zeit": aber sehr inkonsequent läßt er es dennoch werden was es nicht war, spricht von Strafe, die Folge ihrer That ist (p. 69), von einem künftigen Zustand derselben u. s. w., stellt uns mit einem Wort die ganze Welt dar als eine Begebenheit nach endlichen Gesetzen, die (p. 73) aus einer Wirkung Gottes fließt und eine Endabsicht hat. Was ist dies besser, als alle bisherigen dogmatischen Systeme und Theorien, deren ganzes Streben sich in dem Ausdruck zusammenfassen läßt, daß sie die durch unser empirisches Bewußtseyn bedingten Gesetze zu unbedingten und absoluten Gesetzen alles Seyns machen wollen.

---

den durch viel wenigere Zwischenstufen zu dem Punkte gelangen, wo sie sich ganz wieder mit ihrer Idee vereinigen und wo sie aufhören sterblich zu seyn" (p. 71). „Da die Selbstheit selber das Producirende des Leibes ist, so schaut jede Seele in dem Maaß, in welchem sie mit jener behaftet, den gegenwärtigen Zustand verläßt, sich auf's Neue im Scheinbild an und bestimmt sich selbst den Ort ihrer Palingenesie, indem sie entweder in den höhern Sphären und auf bessern Sternen ein zweites weniger der Materie untergeordnetes Leben beginnt, oder an noch tiefere Orte verstoßen wird: so wie, wenn sie im vorhergehenden Zustand ganz von dem Idol sich gelöst und alles was bloß auf den Leib sich bezieht, von sich abgesondert hat, sie unmittelbar in das Geschlecht der Ideen zurückkehrt und rein für sich, ohne eine andere Seite, in der Intellektualwelt ewig lebt" (p. 72). „Die erste Selbstheit der Ideen war eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herfliessende: die Selbstheit und Absolutheit aber, in die sie sich durch die Versöhnung einführen, ist eine selbstgegebene, so daß sie, als wahrhaft selbstständige, unbeschadet der Absolutheit, in ihr sind: wodurch der Abfall das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes wird. Indem Gott, kraft der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur, dem Angeschauten die Selbstheit verleiht, giebt er es selbst dahin in die Endlichkeit, und opfert es gleichsam, damit die Ideen, welche in ihm ohne selbstgegebenes Leben waren, in's Leben gerufen, eben dadurch aber fähig werden, als unabhängig existirende wieder in der Absolutheit zu seyn, welches durch die vollkommene Sittlichkeit geschieht" (p. 73).

Statt dessen soll der wahrhafte, d. h. der kritische Philosoph, theoretisch thun, was der tugendhafte Mensch praktisch thut. Dieser nämlich macht das ihm durch seine sinnliche Natur anklebende Begehren nicht zum absoluten, sondern folgt dem bessern Willen in ihm, ohne ihn mit jenem Begehren, als z. B. mit einer Belohnung, in Verbindung zu setzen und so nur relativ, nicht absolut das Gute zu wollen. Ebenso löst der ächte kritische Philosoph sein besseres Erkennen ab von den Bedingungen des empirischen, trägt diese nicht hinüber in jenes (wie der sinnliche Mensch seine sinnlichen Freuden in's Paradies, weil er ohne sie selbst nicht hinein mag), braucht diese nicht als eine Brücke, beide Welten zu vereinigen (wie der sinnliche Gläubige die Belohnung als eine Brücke zur Tugend), sondern läßt kalt und unerschüttert die Bedingungen seiner empirischen Erkenntniß hinter sich, zufrieden, die bessere Erkenntniß rein von jener gesondert zu haben, die Duplicität seines Seyns erkannt zu haben, und erscheint sie ihm als zwei Parallellinien, so krümmt er sie nicht, um sie zu einer zu vereinigen; sondern wenn er auch muthmaaßt, daß sie an irgend einem Punkt zusammentreffen, so geht er in der Erkenntniß beider Arten seines Seyns fort, bringt beide zum hellsten Bewußtseyn, und wartet ab, ob er auf einen Punkt gelangt, von dem aus er ihre Vereinigung erkennt.

Pag. 77. Was er hier als esoterische Religion schildert, ist selbst Mythologie, nur eine etwas abstraktere.*) Schellings ganzes System ist nichts als Mythologie, vielleicht die abstrakteste, zu der man gelangen kann. Doch ist dies nur eine un-

---

*) Schelling sagt p. 77: „Die esoterische Religion ist eben so nothwendig Monotheismus, als die exoterische unter irgend einer Form nothwendig in Polytheismus verfällt. Erst mit der Idee des schlechthin Einen und absolut-Idealen sind alle andern Ideen gesetzt. Aus ihr folgt erst, obgleich unmittelbar, die Lehre von einem absoluten Zustand der Seelen in den Ideen, und der ersten Einheit mit Gott, wo sie der Anschauung des an sich Wahren, an sich Schönen und Guten theilhaftig sind: eine Lehre, die sinnbildlich auch als eine Präexistenz der Seelen der Zeit nach dargestellt werden kann. Unmittelbar an diese Erkenntniß schließt sich die von dem Verlust jenes Zustandes, also von dem Abfall der Ideen und der hieraus folgenden Verbannung der Seelen in Leiber und in die Sinnenwelt an.“

wesentliche Eigenschaft und sie hat mit der allersinnlichsten dieselbe Natur.

Philosophie für abstrakte Mythologie zu halten ist eben sein und aller Dogmatiker Irrthum.

Philosophie ist Kunst, und ihr Material der Verstand. Aus letzterm Grund ist sie durchaus Prosa.

---

f) Zu Schellings Verhältniß des Realen und Idealen. *)

Pag. 35 leugnet er ausdrücklich den Unterschied zwischen Transscendent und Immanent. **)

---

g) Zu Schellings Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre. ***)

Pag. 13—15. †) Die ganze Demonstration, daß Philosophie Wissenschaft von Gott und daher Naturphilosophie sei, sagt

---

*) Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts von F. W. J. Schelling. Hamburg, bei Friedr. Perthes. 1806.

**) Schelling sagt p. 35: „Alles, was man gegen eine Philosophie, die vom Göttlichen handelt, oder auch wohl gegen mißverstandene und sich selbst mißverstehende Versuche einer solchen vorlängst vorgebracht hat, ist gegen uns völlig eitel, und wann wird endlich eingesehen werden, daß gegen diese Wissenschaft, welche wir lehren und deutlich erkennen, Immanenz und Transscendenz völlig und gleich leere Worte sind, da sie eben selbst diesen Gegensatz aufhebt, und in ihr alles zusammenfließt zu Einer Gott-erfüllten Welt."

***) Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre. Eine Erläuterungsschrift der ersten F. W. J. Schelling. Tübingen, Cotta'sche Buchhandlung. 1806.

†) Pag. 13 nennt Schelling die Philosophie „eine Erkenntniß und Wissenschaft des Göttlichen und zwar durchaus klare und adäquate Erkenntniß, da es von dem Göttlichen entweder keine oder nur eine solche

durchaus nichts, als: die Natur ist die Natur. Nämlich so: Gott ist das Seyn und das Seyn ist das Wirkliche; d. h. was ich durch die Kategorie der Wirklichkeit denke, beliebt mir Gott zu nennen. Unter dieser denke ich das sinnlich Angeschaute, d. i. die Natur. Also Gott = Natur, d. h. Alles was ist = Natur. Gott, Natur, das Seyn, das Wirkliche sind Synonyme. Diese Bereicherung an Worten ist gewonnen: gedacht ist aber Nichts, als Natur = Natur. Gewonnen ist aber auch die stillschweigende Folgerung, daß wer von Etwas reden wollte was nicht Natur sei, Unsinn redete. Denn es ist gesagt:

Gott = allem Seyn,
Seyn = Natur,
Gott also = Natur,

und mit dem Namen Gott hat man bisher bezeichnet das was nicht Natur wäre: dies zu leugnen ist das eigentliche Resultat der Demonstration: also Nichts ist als die Natur.

Daß das Wirkliche (unter der Kategorie der Wirklichkeit gedacht), das wovon man sagt, es ist, allein die Natur sei, gebe ich zu: nur weiß ich nicht, warum es Gott heißen soll. Was nicht Natur ist, kann unter keiner Kategorie, also auch nicht als wirklich gedacht werden; aber ich behaupte: mein Wesen ist noch etwas Anderes, als mein Denken durch Kategorien.

Pag. 13 unten: „Gottes Seyn wäre Gott selbst."*) —

---

geben kann." „Gott oder dem Absoluten ist das Seyn wesentlich oder vielmehr, Gott selbst ist wesentlich das Seyn und es ist kein Seyn als eben Gott." Pag. 14 nennt Schelling alles Seyn, lediglich darum, weil es Seyn ist, „an sich selbst göttlich, absolut; weder erklärbar aus einem andern, noch geworden, sondern die ewige Wahrheit und durchaus positiv". „Gott ist also das allein Wirkliche, so gewiß er wesentlich das Seyn ist; oder er erfüllt allein und ganz die Sphäre der Wirklichkeit." Von diesen Prämissen kommt Schelling p. 15 zu dem Resultat. „Ist also Philosophie Wissenschaft des Göttlichen als des allein Positiven, so ist sie Wissenschaft des Göttlichen als des allein Wirklichen in der wirklichen oder Natur=Welt, d. h. sie ist wesentlich Naturphilosophie."

*) Pag. 13 unten steht: wir könnten nicht sagen: das Seyn Gottes. „Denn das Seyn Gottes wäre selbst Gott, weil dieser eben nichts anderes ist, denn Seyn."

Schon Alanus ab Insulis sagt: Gott ist einfach heißt: sein Esse und Id quod est sind Eins.

Pag. 16. „Gott ist wesentlich die Natur und umgekehrt" *) — damit kann Jacobi seinen Vorwurf des Pantheismus rechtfertigen.

Pag. 42 belustigt sich Schelling über sein eigenes, dem Fichte sklavisch nachgeahmtes Verfahren im „transscendentalen Idealismus." **)

Pag. 47 wird der Staat das Herrlichste genannt! ***)

Pag. 50—69 das ganze Schelling'sche Mährchen,

---

*) Pag. 16 sagt Schelling: „Die wahre Philosophie muß reden von dem, das da ist, d. h. von der wirklichen, von der seyenden Natur. Gott ist wesentlich das Seyn, heißt: Gott ist wesentlich die Natur und umgekehrt."

**) Pag. 42 sagt Schelling gegen Fichte: „Sein System ist nie und nirgends in andrer Gestalt aufgetreten, als der eines bloß subjektiven Zusammenhangs; nicht durch eine lebendige Expansion und Gestaltung des Princips selbst, sondern lediglich durch und für die Reflexion des Denkenden sich erzeugend und anschießend. Er setzt irgend eine Einheit, die aber bloß formal ist, da sie nicht zugleich ihre Mannigfaltigkeit begreift; ein Unvollständiges, das eines Andern bedarf, sonach ein durch Abstraktion von diesem Andern Erzeugtes, welches Andere dann wiederum nicht vollständig seyn darf; wie weit die Mangelhaftigkeit reiche, ist abermals beliebig, nämlich es hängt von der gemachten Abstraktion ab, und auch es selbst erhält nicht seine volle Ergänzung in einem selbst Vollendeten auf Einmal, sondern nur die unzureichende in einem andern Unzureichenden, bis dann zuletzt der progressus in infinitum (die letzte Zuflucht aller Philosophie, welche nicht die Totalität schon im ersten Princip erkennt) der Noth ein Ende macht. Der Zusammenhang, der dadurch entsteht, liegt nicht in den Dingen oder im Princip selbst, sondern lediglich im Denkenden; dieses verhält sich als das einzige auch nur scheinbar Thätige, in der Entwicklung, das Princip selbst aber, da es nur durch seinen Mangel wirksam ist, als das völlig Todte."

***) Pag. 47 sagt Schelling von Fichte: „Wo er nur immer in's Reale übergreift, z. B. in den Deduktionen seiner Moral, seines Naturrechts u. s. w., zeigt sich sein Geist erfüllt mit den Begriffen der Beschränkung, der Abhängigkeit, des Beherrschtwerdens, der Knechtschaft; nie aber, nicht in der Idee des Herrlichsten, des Staats, des Ursprünglichen, der Natur, ist ihm ein freies göttliches Verhältniß erschienen."

dessen Abgeschmacktheit und Leerheit am besten der Anfang zeigt vom Seyn und Absoluten.*) — Vom Eins braucht er im Ernst an manchen Stellen genau die Kategorien, mit denen Plato in seiner Arabeske, dem Parmenides, gespielt hat. — Auch kann man seine ganze Demonstration zurückführen auf Kant's Bemerkung, daß die Kategorie der Allheit entsteht aus der Vereinigung der Kategorien der Einheit und Vielheit.

Pag. 73 streiten sich Fichte und Schelling darüber, wo das Sichselbstfassen, die Sichselbstbejahung zu finden sei. Wenn sie statt dessen sich aufrichtig fragten, ob sie auch wissen, was sie damit meynen!**)

Pag. 146, 147 steht auffallend unverschämtes und rasendes Geschwätz.***) Hat uns denn alles Verbrechen, alles Entsetzliche

---

*) Dieser Anfang (p. 50), vom Verhältniß des Seyns zum Erkennen redend und beide als unmittelbar und an sich selbst Eins setzend, lautet: „Das Seyn — jenes allein wahre Seyn, das wir als das Absolute oder Gott erkannt haben — ist, so gewiß es das wahre Seyn ist, so gewiß seine eigene Bekräftigung; wäre es nicht wesentlich Selbstbejahung, so wäre es nicht absolut, nicht ganz und gar von und aus sich selbst. Hinwiederum ist diese Bejahung des Seyns nichts andres, denn eben das Seyn selbst. Wäre sie dies nicht, so wäre sie ausser dem Seyn und könnte selbst nicht seyn. So gewiß sie daher wirklich Bejahung des Seyns, d. h. selbst positiv ist, so gewiß ist sie von dem Seyn nicht verschieden und selber das Seyn. — Bejahung des Seyns ist Erkenntniß des Seyns und umgekehrt. Das Ewige also, da es wesentlich ein Selbstbejahen ist, ist in dem Seyn auch ein Selbsterkennen und umgekehrt. Die Einheit zwischen Seyn und Erkennen überhaupt ist sonach eine direkte Einheit, d. h. eine solche, der kein Gegensatz beigemischt ist."

**) Pag. 73 sagt Schelling: „Woher weiß Hr. Fichte, daß nur wir das Wissen sind, und daß überall sonst kein Wissen, als in uns? Etwa daher, daß das Wissen, nur als unseres, unmittelbare Thatsache des Bewußtseyns ist? So müßten wir also überhaupt nichts erkennen, als solche Thatsachen unseres Bewußtseyns. In seinem allgemeinen Ausdruck ist das Bewußtseyn ein Sich-selbst-Fassen; das Wissen in seiner Absolutheit ist Selbstbejahung. Woher ist Hrn. Fichte bewußt, daß ein Sich-Fassen, Sich-Bejahen nur in unserm Bewußtseyn vorkommt? Etwa weil Er (wie wir zugeben) es sonst nirgends hat finden können?"

***) Schelling sagt p. 146 f.: „Es giebt nur Eine Art, den Zwiespalt von Göttlichem und Ungöttlichem aufzuheben, nämlich, daß

in dieser Welt nur geträumt? Und ist seine letzte Quelle eine andere, als daß Menschen (das Warum hievon ist ein tiefer liegender Grund) sich bloß als Naturwesen angesehen haben? — Siehst du nicht den Erdgeist auf seinem Thron? In seinen Augen gilt Einer dem Andern gleich, oder vielmehr keiner gilt, sondern das ganze Geschlecht: er will bloß das unaufhörliche Getümmel, den unversiegbaren Strohm der Geschlechter: keine Rast, noch Ruhe soll seyn, die Augenblicke, in denen du aufsiehst zu einem bessern Seyn, mußt du seinem Scepter erst entwinden: er treibt unablässig vom Bedürfniß zur Erfüllung, von der Erfüllung zum Bedürfniß, auf daß du dich nährest, wachsest, dich fortpflanzest, sterbest: seine Sorge ist nicht, den Einzelnen zu erhalten, Tausende mögen untergehn, wenn sie vorher nur neue Tausende zeugen, daß nur das (von Schelling gepriesene) Leben nicht vertilgt werde, das Gewühl fortdauere.

Und von diesem Standpunkt aus ist keiner Weisheit das

---

nur das Eine ist, das andere aber nicht ist. Da nun wir jenen Gegensatz allerdings, aber so aufheben, daß wir die Existenz des Ungöttlichen völlig läugnen und behaupten, daß allein das Göttliche ist: jene aber (sc. die, welche die wirkliche Welt ungöttlich finden) dennoch wegen dieser Aufhebung schreien und uns einer Natur-Vergötterung anklagen, so ist klar, daß es ihnen gerade nur um jenes Niederere, oder nach unserer Meinung, gänzlich Nicht-seyende und Ungöttliche zu thun ist. — Wir sind weit entfernt, irgend einem dieser Schreienden Schuld zu geben, daß er sich diese Welt als ein Werkzeug seiner Lust oder Begier erhalten wolle. Wir sind überzeugt, daß der Grund jenes Schreiens bei den Meisten ganz wo anders liege, als in ihrer Lust; vielmehr eben in ihren moralischen Begriffen: denn dem Willen, welcher nur ein einiger ist und nur Eines will, ist es kein Verdienst, dies Eine zu wollen: jene aber wollen ein Verdienst, und bedürfen darum des Gegentheils; der Begriff der Sünde ist im Tiefsten ihrer Herzen eingegraben, und mit ihm der Begriff einer todten, einer verlorenen und von Gott ausgestoßenen Welt. Sie selbst zwar verlangen nicht Sünder zu seyn; wäre aber die Sünde getilgt aus der Welt, so wär' es auch das Verdienst und es bliebe allein der Glaube, d. h. die Gesinnung, die selbst göttlich ist und nur Göttliches sieht. — Endlich muß doch aufgedeckt werden, um was eigentlich der Kampf von jenen geführt wird, und welche Sache es ist, der sie ihr höchstes Interesse weihen."

Warum und das Wielange abzusehen: es ist dies das ewige Reich der Nichtigkeit.

Schelling rühmt sich, nur Einen Willen zu haben: wagt er es zu behaupten, das Scepter des Erdgeistes nie gefühlt zu haben? oder ist eben nur dieser sein einziger Wille?

Unverschämte Sophismen mittelst der Wörter Seyn, göttlich, wirklich!

---

h) Zum ersten Bande von Schellings philosophischen Schriften.*)

Pag. 11—12 wird das absolute Ich demonstrirt: da aber der Beweis in unverschämten Sophismen besteht, so ist er in diesem ganzen Paragraph, der vom absoluten Ich handelt, weggelassen und wird nur am Ende in Form eines Beispiels gegeben: was merkwürdig.**)

Pag. 28 unten. Er belege doch diese behaupteten Voraussetzungen Kants durch eine einzige Stelle aus Kants Schriften.***)

---

*) Schellings philosophische Schriften. Erster Band. Landshut, bei Philipp Krüll, Universitätsbuchhändler. 1809.

**) Pag. 11—12 bildet in der Abhandlung „vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“ den Schluß des §. 3. Schelling sucht daselbst darzuthun, daß der Begriff vom Subjekt auf das absolute Ich leite. Das hiezu gebrauchte Beispiel lautet (p. 12): „Wir stellen uns eine Kette des Wissens vor, die durchaus bedingt ist, und nur in einem obersten unbedingten Punkte Haltung bekömmt. Nun kann das Bedingte in der Kette überhaupt nur durch Voraussetzung der absoluten Bedingung, d. i. des Unbedingten gedacht werden. Mithin kann das Bedingte nicht vor dem Unbedingten, sondern nur durch dieses, in der Entgegensetzung gegen dasselbe, als bedingt gesetzt werden, ist also, da es nur als bedingt gesetzt ist, nur durch das, was gar kein Ding, d. h. unbedingt ist, denkbar. — Das Objekt selbst ist also ursprünglich nur im Gegensatz gegen das absolute Ich, d. h. bloß als das dem Ich entgegengesetzte, als Nicht-Ich, bestimmbar: und die Begriffe von Subjekt und Objekt sind selbst Bürgen des absoluten, unbedingbaren Ichs.“

***) Pag. 28 unten sagt Schelling: „Ich weiß es recht gut, daß Kant alle intellektuale Anschauung geläugnet hat; aber ich weiß auch,

Pag. 31 oben verlangt er, man solle eine unendliche Sphäre denken: das heißt aber ein unbegränztes Begränztes. *)

Pag. 51, die Anmerkung. Was versteht er unter der „durch Natur bewirkten Uebereinstimmung der Objekte mit dem Ich"? **) — Befriedigung des Hungers, des Geschlechtstriebes u. s. w.? Woher das Seelenweh nach der letztern, sogar bisweilen nach der erstern? Ist das Ich, was verlangte und befriedigt wird, und das, was erst nach der Befriedigung unzufrieden wird, Eins?

Die beiden Anmerkungen p. 49 und 50 vereinen das moralische und thierische Streben unter den Begriff Einer Thätigkeit, die das Nicht-Ich mit dem Ich identificiren will. Wäre dies, so müßten sie in einander übergehn, nicht aber sich durchaus entgegengesetzt seyn, wie sie sind.

(Doch läßt sich denken, daß Eins das Andere verschlingen will und so gegenseitig: da ist Streben zum Verein und doch Gegensatz.) ***)

---

wo er dies gethan hat, in einer Untersuchung, die das absolute Ich überall nur voraussetzt, und aus vorausgesetzten höhern Principien nur das empirisch-bedingte Ich, und das Nicht-Ich in der Synthesis mit dem Ich, bestimmt."

*) Pag. 31 oben steht: „Denket euch eine unendliche Sphäre (eine unendliche Sphäre ist nothwendig nur Eine), in dieser endliche Sphären, so viel ihr wollt. Diese aber sind selbst nur in der Einen unendlichen möglich, zernichtet jene, so ist nur Eine Sphäre."

**) Pag. 50 in der Anmerkung sagt Schelling: „Wäre nicht der letzte Endzweck alles Strebens des Ichs Identificirung des Nicht-Ichs mit sich selbst, so würde die zufällige, durch Natur bewirkte Uebereinstimmung der Objekte mit unserem Ich gar keinen Reiz für uns haben. Nur indem wir eine solche Uebereinstimmung in Bezug auf unsere ganze Thätigkeit (die vom untersten Grade an bis zum höchsten auf nichts anderes, denn Uebereinstimmung des Nicht-Ichs mit dem Ich geht) denken, betrachten wir jene zufällige Uebereinstimmung als Begünstigung (nicht als Belohnung), als ein freiwilliges Entgegenkommen der Natur, als eine unerwartete Unterstützung, die sie unserer gesammten (nicht nur unserer moralischen) Thätigkeit angedeihen läßt."

***) Schelling verwirft (in den beiden Anmerkungen p. 49 u. 50) das Verhältniß, in welches Kant Moralität und Glückseligkeit zu ein-

Pag. 55. Nach seiner, allerdings sehr scharfsinnigen Deduktion der Unsterblichkeit, ist sie doch nur unendliches Werden, Streben, d. h. unendliche Quaal.*)

Pag. 58. Die sehr richtig dargestellte Ewigkeit, bildlich als unendliche Zeit gedacht, verhält sich zu diesem Bild, wie eine Platonische Idee zum Phänomen.**)

Aber wie ich die Zeit ins Unendliche nach ihren beiden Dimensionen ausdehnen kann und sogar muß, so kann und muß ich auch den Raum in seinen dreyen: nach Schelling thu' ich es an der Zeit, um mir die Ewigkeit (aeternitas) durch diese endlose Dauer (aeviternitas) bildlich darzustellen und könnte gar es nicht, hätte ich nicht den Urbegriff der aeternitas: was aber liegt zum Grunde meiner Vorstellung des unbegränzten Raums? sollte ich zu dieser ganz empirisch kommen, ohne einen in mir liegenden, auf etwas Analoges gehenden Urbegriff?

Pag. 65 sub Nr. 1: „da es nur durch jenes Streben denkbar ist"***) — dies ist eine sehr unerwiesene Behauptung, die

---

ander gesetzt hat; beide haben ihm ohne höhern Endzweck keine Realität, beide sind ihm nur Mittel zur Realisirung des höchsten Zwecks, der auf Identifikation des Nicht-Ichs mit dem Ich, d. h. auf gänzliche Zernichtung desselben als Nicht-Ichs geht.

*) „Das absolute Ich ist (nach Schelling p. 54) das einige Ewige, aber eben deswegen muß das endliche Ich, da es strebt, identisch mit ihm zu werden, auch nach reiner Ewigkeit streben, also da es das, was im unendlichen Ich als seyend gesetzt ist, in sich als werdend ausdrückt, in sich selbst auch werdende, d. i. empirische Ewigkeit, unendliche Dauer, setzen ..... Der letzte Endzweck des endlichen Ichs sowohl, als des Nicht-Ichs, d. h. der Endzweck der Welt ist ihre Vernichtung, als einer Welt, d. h. als eines Inbegriffs von Endlichkeit. Zu diesem Endzweck findet nur unendliche Annäherung statt — daher unendliche Fortdauer des Ichs, Unsterblichkeit."

**) Pag. 58 sagt Schelling: „In sofern das Ich ewig ist, hat es gar keine Dauer. Denn Dauer ist nur in Bezug auf Objekte denkbar. Man spricht von einer Ewigkeit der Dauer (aeviternitas), d. i. von einem Daseyn in aller Zeit, aber Ewigkeit im reinen Sinne des Worts (aeternitas), ist Seyn in keiner Zeit. Die reine Urform der Ewigkeit liegt im Ich" u. s. w.

***) Pag. 65 sagt Schelling: „Wenn vom absoluten Ich die Rede ist, so reden wir

nur verräth, daß es immer noch der Gründe für Annahme des absoluten Ich bedarf.

Mir scheint jetzt, daß das transsc.: Ich entsteht folgendermaassen: man erkennt, daß Objekte nur in Bezug auf das Subjekt und dies nur in Bezug auf jene existirt, also beide bedingt sind, und schließt, weil doch etwas unbedingt seyn muß, auf ein jenen beiden zum Grunde liegendes absolutes Ich. Der Schluß ist aber noch der Kritik zu unterwerfen: weil man nun ahndet, daß er vor derselben nicht bestehn möchte, verläugnet man ihn und giebt statt seiner intellektuale Anschauung vor.

Pag. 70 stehn die Anmaassungen, auf die die Wissenschaftslehre sich gründet.*)

Pag. 79: „Das Ich ist nichts, wenn es nicht sich selbst absolut gleich ist, weil es nur durch sich selbst gesetzt ist." Nicht dies ist der Grund, sondern der erste Grundsatz der Logik, der Satz des Widerspruchs. Ueberhaupt ist dies ein toller Paragraph. Z. B. was soll ich mir unter „materiale Form" den-

---

1) nicht vom logischen Ich, denn dies ist bloß in Bezug auf Objekt denkbar, und blosser Ausdruck des Strebens des Ichs, seine Identität im Wechsel der Objekte zu erhalten. Eben deswegen aber, da es nur durch jenes Streben denkbar ist, ist es selbst Bürge des absoluten Ichs und seiner absoluten Identität.

2) Eben so wenig vom absoluten Subjekt in der transscendentalen Dialektik" u. s. w.

Pag. 66 heißt es alsdann: „Das absolute Ich ist also weder bloß formales Princip, noch Idee, noch Objekt, sondern reines Ich in intellektualer Anschauung als absolute Realität bestimmt."

*) Pag. 70 sagt Schelling: „Der Spinozismus ist nur dadurch widerlegbar, daß Gott als mit dem absoluten Ich identisch vorgestellt wird. Freilich hat Kant seinem Akkommodationssystem zufolge von den Formen der sinnlichen Anschauung als blossen Formen der menschlichen Anschauung gesprochen; allein die Formen der sinnlichen Anschauung und der Synthesis des Mannigfaltigen derselben sind Formen der Endlichkeit überhaupt, d. h. sie müssen aus dem blossen Begriff des durch ein Nicht-Ich bedingten Ich überhaupt deducirt werden, woraus folgt, daß, wo Objekt ist, auch sinnliche Anschauung seyn muß, und also Nicht-Ich ausserhalb aller sinnlichen Anschauung (Ding an sich) sich selbst aufhebt, d. h. gar kein Ding, blosses Nicht-Ich, also schlechthin nichts ist."

ken? *) Auch sollte man den Begriff Setzen genau bestimmen. Ich sehe nicht, wie das reine Ich, das allem Denken und Vorstellen als Bedingung vorhergeht (und die Bedingung kann nicht das Bedingte seyn) etwas setzen könne. **)

Daselbst: „Setzte nämlich das Ich nicht" u. s. w. ***) — ist eine unverschämte Behauptung. — Warum können nicht Zwei unter einander gleich und einem Dritten ungleich seyn?

Daselbst unten: „Wäre das Ich nicht sich selbst gleich" — ist eine undenkbare Voraussetzung, also sind es auch ihre Folgen, also darf der ganze Satz nicht stehn. †)

Ueberhaupt will er in der ersten Hälfte dieses Paragraphen den Satz des Widerspruchs ableiten (ein tolles Unternehmen) und zwar aus der Identität des Ich mit sich selbst, die er doch selbst nur dem Satz des Widerspruchs zufolge setzt, obwohl er vorgiebt, er wisse sie aus intellektualer Anschauung.

Pag. 81: „Alles, was in der Sphäre der Existenz liegt, hat Prädikate, die ausser seinem Wesen liegen" ††) — absurd!

---

*) Pag. 78, §. 16 sagt Schelling: „Die materiale Urform des Ich ist die Einheit seines Setzens, in sofern es alles sich gleich setzt." — Pag. 79 sodann: „Das Ich sei, was es wolle (es ist aber nichts, wenn es nicht sich selbst absolut gleich ist, weil es nur durch sich selbst gesetzt ist), so ist, wenn es nur überhaupt identisch mit sich selbst gesetzt ist, der allgemeine Ausdruck des Setzens in ihm: A = A."

**) Man vergleiche hiemit das von Schopenhauer über den Ausdruck „Setzen" in den Parerg., 2. Aufl., II, §. 28, Gesagte.

***) Diese Stelle lautet: „Setzte nämlich das Ich nicht ursprünglich alles seiner Realität gleich, d. h. identisch mit sich, sich selbst aber als die reinste Identität, so könnte im Ich schlechterdings nichts identisch gesetzt werden, und es wäre möglich, daß A = nicht = A gesetzt würde."

†) Dieser Satz lautet: „Wäre das Ich nicht mit sich selbst gleich, so wäre Alles, was im Ich gesetzt ist, zugleich gesetzt und nicht gesetzt, d. h. es wäre gar nichts gesetzt, es gäbe keine Form des Setzens."

††) Schelling nennt p. 81 eine einzelne Art thetischer, d. i. analytischer Sätze „identische Sätze", d. h. solche, in denen Subjekt und Prädikat dasselbe sind. „So ist das Ich nur Ich, Gott nur Gott, alles aber, was in der Sphäre der Existenz liegt, hat Prädikate, die ausser seinem Wesen liegen."

Wenn, nach p. 85, thetische Sätze ein Seyn setzen, das weder Möglichkeit, noch Wirklichkeit, noch Nothwendigkeit ist; so kann entweder der Verstand solche Sätze nicht fassen, oder Kant hat sein Vermögen nicht erschöpft. *)

Pag. 151. Das Absolute ist, wie schon der Name zeigt, ein negativer Begriff; nämlich der eines Seyns, das unabhängig wäre von allen Bedingungen, unter denen für uns etwas ist, oder vielmehr erkannt wird. Es kommt daher auf die Frage an, ob zwischen Seyn und Erkannt-werden-können ein Unterschied sei, ob nach Abzug aller Erkennbarkeit noch ein Seyn übrig bliebe, ob jenseits des Subjekts und Objekts für uns noch etwas ist. **)

Pag. 152 in der Anmerkung steht eine Subreption. Schelling sagt: „Gott ist nur, weil er ist" und fährt fort, als hätte er gesagt: „Gott kann nur erkannt werden, weil er ist". Darin, daß sein Seyn unabhängig ist, liegt ja gar nicht, daß von diesem Seyn nichts abhängig seyn und darauf leiten könne als Princip seines Erkennens, obwohl nicht seines Seyns. Sein Seyn sei grundlos; so ist darum die Erkenntniß dieses Seyns nicht grundlos. Die Erläuterung durch das Ich bin ist ein Trug, denn mit diesem ist es gerade umgekehrt. Seine Erkenntniß ist (als erste Bedingung aller andern) grundlos, aber deswegen kann noch sehr wohl sein Seyn in einem andern begründet seyn. — Versteht sich, daß dies alles vom unkritischen, dogmatischen Standpunkt aus gesagt ist. ***)

---

*) Pag. 85 sagt Schelling: „Thetische Sätze setzen ein Seyn, das durch sich selbst bedingt ist, keine Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, sondern blosses Seyn."

**) Schelling sagt p. 151 (in dem sechsten der Briefe über Dogmatismus und Kriticismus), daß Dogmatismus und Kriticismus dasselbe Problem haben. „Es betrifft nämlich nicht das Seyn eines Absoluten überhaupt, weil über das Absolute selbst, als solches kein Streit möglich ist. Denn im Gebiete des Absoluten selbst gelten keine andere, als bloß analytische Sätze, hier wird kein anderes Gesetz, als das der Identität befolgt, hier haben wir mit keinen Beweisen, sondern nur mit Analysen, nicht mit mittelbarer Erkenntniß, sondern nur mit unmittelbarem Wissen zu thun — kurz, hier ist alles begreiflich."

***) Pag. 152 in der Anmerkung sagt Schelling: „Unbegreiflich

Pag. 165—166 steht grosse lautere Wahrheit.*)

Pag. 179. Auf die Frage der Anmerkung**) ist meine

---

beynahe scheint es, daß man bei der Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes so lange die einfache, begreifliche Wahrheit übersehen konnte, daß vom Daseyn Gottes nur ein ontologischer Beweis möglich ist. Denn, wenn ein Gott ist, so kann er nur seyn, weil er ist. Seine Existenz und sein Wesen müssen identisch seyn. Eben deswegen aber, weil man den Beweis für das Seyn Gottes nur aus diesem Seyn führen kann, ist dieser Beweis des Dogmatismus im eigentlichen Sinn kein Beweis, und der Satz: Es ist ein Gott, der unbewiesenste, unbeweisbarste, grundloseste Satz, so grundlos, als der oberste Grundsatz des Kriticismus: Ich bin!" u. s. w.

*) Schelling sagt p. 165—166: „Uns allen wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem, was von aussenher hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben. Diese Anschauung zuerst überzeugt uns, daß irgend etwas im eigentlichen Sinne ist, während alles übrige nur erscheint, worauf wir jenes Wort übertragen. Sie unterscheidet sich von jeder sinnlichen Anschauung dadurch, daß sie nur durch Freiheit hervorgebracht und jedem Andern fremd und unbekannt ist, dessen Freiheit von der eindringenden Macht der Objekte überwältigt, kaum zur Hervorbringung des Bewußtseyns hinreicht. Doch giebt es auch für diejenigen, die diese Freiheit der Selbstanschauung nicht besitzen, wenigstens Annäherung zu ihr, mittelbare Erfahrungen, durch welche sie ihr Daseyn ahnen läßt. Es giebt einen gewissen Tiefsinn, dessen man sich selbst nicht bewußt ist, den man vergebens sich zu entwickeln strebt."

**) Schelling frägt p. 179 in der Anmerkung: „Unter welche Klasse von Sätzen gehört das Moralgebot? Ist es problematischer, oder assertorischer, analytischer oder synthetischer Satz?" — Schelling beantwortet die Frage folgendermaassen: „Seiner blossen Form nach ist es kein bloß problematischer Satz, denn es fordert kategorisch. Ebenso wenig ist es assertorischer Satz, denn es setzt nicht, es fordert nur. Seiner Form nach also steht es zwischen beiden. Es ist ein problematischer Satz, der zum assertorischen werden soll. — Seinem Inhalte nach ist es ebenso weder analytischer noch synthetischer Satz schlechthin. Aber es ist ein synthetischer Satz, der zum analytischen werden soll. Er ist synthetisch, denn er fordert bloß absolute Identität, absolute Thesis: er ist aber zugleich thetisch (analytisch), denn er geht nothwendig auf absolute Einheit."

Antwort: Die Eintheilung in analytische und synthetische Sätze und die unmittelbare Anwendung der Kategorien gilt nur von Urtheilen, aber von Befehlen so wenig, als von Fragen, denn sie geht das Erkenntniß-Vermögen an. Allenfalls könnte man, in Hinsicht auf die Modalität, ein Gebot ein subjektiv-apodiktisches Urtheil nennen.

Pag. 192 ist in meinen Augen eine ganz verworrene Radotage.*) Die Griechische Tragödie ist ein lautes Weh! über das Possenspiel des Lebens und seine Nacht und Verworrenheit: „Auf diesem Boden kann Glück und Ruhe nimmermehr gedeihen! ja nicht einmal die Pflicht erfüllt werden! Selbst wer das Beste will, begeht trotz seinem Willen Verbrechen!" — Nur Eines sehn wir ausser der Macht des Schicksals: den Willen selbst: und in dem Bewußtseyn des Zuschauers bricht es aus der Nacht hervor, daß kein Objekt des Willens, sondern der Wille selbst wahrhaft seyend ist.

Pag. 209 und 210 scheint mir das Meiste delirium, aus welchem, p. 210 unten, tollkühne und unerwiesene Behauptungen gefolgert werden, die er nach einer muthmaaßlichen Analogie

---

*) Schelling sagt p. 192 (im zehnten Briefe über Dogmatismus und Kriticismus): „Man hat oft gefragt, wie die griechische Vernunft die Widersprüche ihrer Tragödie ertragen konnte. Ein Sterblicher — vom Verhängniß zum Verbrecher bestimmt, selbst gegen das Verhängniß kämpfend, und doch fürchterlich bestraft für das Verbrechen, das ein Werk des Schicksals war! Der Grund dieses Widerspruchs, das, was ihn erträglich machte, lag tiefer, als man ihn suchte, lag im Streit menschlicher Freyheit mit der Macht der objektiven Welt, in welchem der Sterbliche, wenn jene Macht eine Uebermacht — (ein Fatum) — ist, nothwendig unterliegen, und doch, weil er nicht ohne Kampf unterlag, für sein Unterliegen selbst bestraft werden mußte. Daß der Verbrecher, der nur der Uebermacht des Schicksals unterlag, doch bestraft wurde, war Anerkennung menschlicher Freyheit, Ehre, die der Freyheit gebührte. Die griechische Tragödie ehrte menschliche Freyheit, daß sie ihren Helden gegen die Uebermacht des Schicksals kämpfen ließ: um nicht über die Schranken der Kunst zu springen, mußte sie ihn unterliegen, aber, um auch diese, durch die Kunst abgedrungene Demüthigung menschlicher Freyheit wieder gut zu machen, mußte sie ihn — auch für das durch's Schicksal begangene Verbrechen — büssen lassen."

verbindet, dann eben so frech zu behaupten fortfährt und endlich versichert, nun sei die Basis des Idealismus sonnenklar bewiesen! Kant und Plato werden zu Zeugen bei den Haaren herangeschleppt! *)

---

*) Schelling legt p. 209 ff. (in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre) dar, in welchem Sinne Raum und Zeit „ursprüngliche Handlungsweisen des Gemüths" sind und was sie als solche zum Objekt beitragen. „Raum giebt dem Objekte Ausdehnung, Sphäre. Allein im Begriff der Ausdehnung, der Sphäre, liegt nothwendig auch der Begriff einer Begränzung. Also muß, da Objekt eine begränzte Sphäre bezeichnet, diese Gränze anderwärts herkommen. Es ist die Zeit, die dem Raume erst Gränze, Schranke, Umriß giebt. Deßwegen hat der Raum drei Dimensionen. Denn da er ursprünglich unendlich ist, so hat er gar keine Richtung, oder vielmehr er hat alle mögliche Richtungen, die man nur nicht eher unterscheiden kann, als sie (durch Zeit begränzt) endliche, bestimmte Richtungen werden. Umgekehrt, Zeit ist ursprünglich nichts, als Schranke und Gränze, sie ist absolute Negation aller Ausdehnung, eine mathematischer Punkt. Erst der Raum giebt ihr Ausdehnung; daher kann sie ursprünglich nur unter dem Bilde einer geraden Linie vorgestellt werden, und hat nur Eine mögliche Dimension. Daher ferner ist weder Raum ohne Zeit, noch Zeit ohne Raum vorstellbar. Das ursprünglichste Maaß alles Raums ist die Zeit, die ein gleichförmig bewegter Körper nöthig hat, ihn zu durchlaufen, und umgekehrt, das ursprünglichste Maaß der Zeit ist der Raum, welchen ein solcher Körper (z. B. die Sonne) in ihr durchläuft. Daher also sind Zeit und Raum nothwendige Bedingungen aller Anschauung. Ohne Zeit ist das Objekt formlos, ohne Raum ausdehnungslos. Dieser ist ursprünglich absolut — unbestimmt (Plato's ἄπειρον); jene ist das, was allem erst Bestimmung und Umriß giebt (περας bei Plato). Raum ohne Zeit ist Sphäre ohne Gränze, Zeit ohne Raum Gränze ohne Sphäre. Nun ist Bestimmung, Gränze, Schranke etwas ursprünglich negatives. Dagegen Sphäre, Ausdehnung ursprünglich positiv. Also weil Raum und Zeit Bedingungen der Anschauung sind, so folgt, daß Anschauung überhaupt nur durch zwei absolut entgegengesetzte Thätigkeiten möglich ist." Hierauf fährt Schelling p. 210 unten fort: „Raum und Zeit aber sind bloß formal, sie sind ursprüngliche Handlungsweisen des Gemüths, in ihrer Allgemeinheit aufgefaßt. Aber sie können doch als ein Princip dienen, nach welchem sich auch das Materiale der ursprünglichen Handlungsweisen des Gemüths in der Anschauung bestimmen läßt. Diesem nach müssen in der Anschauung vereinigt werden — zusammentreffen, wechselseitig sich bestimmen und beschränken, zwei ursprünglich, und ihrer Natur

Pag. 222 wird nach der Identität des Gegenstandes und der Vorstellung gefragt, und geantwortet „daß sie nur in Einem Falle möglich wäre, wenn es etwa ein Wesen gäbe, das sich selbst anschaute.“ — Meiner Meynung nach sehr falsch. Denn in besagtem Fall wäre zwar das Vorstellende mit dem Gegenstand (Vorgestellten) Eins: aber der Gegenstand (das Vorgestellte) mit der Vorstellung im selben Verhältniß, als in allen andern Fällen: setzt man sie also da einander entgegen, wie Schelling sagt; so muß man es auch hier.

Pag. 238. Die doppelte Zeitreihe ist so wenig ungereimt, daß sie ohne alle Spekulation physisch erweisbar ist in Hinsicht auf die Sichtbarkeit der Gegenstände.*)

Pag. 240 und 41 steht eine sonderbare Verwirrung und Mißbrauch des Begriffes Innen und Aussen, der doch ein bloß räumlicher ist, und dieser Satz scheint die Basis aller darauf folgenden Träumereien, deren grosse Besinnungslosigkeit schon aus einzelnen Sätzen zu ersehn ist: z. B. p. 243: „Nur durch seine Qualität ist jedes Objekt dieses bestimmte Objekt“: wor-

---

nach entgegengesetzte Thätigkeiten. Die eine derselben wird positiver Art, die andere negativer Art seyn. Die letztere nun, was wird sie anders seyn, als das, was Kant als die von Aussen auf uns wirkende Thätigkeit bezeichnet? Die erstere aber offenbar diejenige, die er in der Synthesis der Anschauung als geschäftig annimmt, d. h. die ursprüngliche geistige Thätigkeit. Und so ist es sonnenklar erwiesen: das Objekt sei nicht Etwas, was uns von Aussen, als ein solches, gegeben ist, sondern nur ein Produkt der ursprünglichen geistigen Selbstthätigkeit, die aus entgegengesetzten Thätigkeiten ein drittes gemeinschaftliches (κοινον bei Plato) schafft und hervorbringt.“

*) Schelling kritisirt p. 237 f. die Ansicht, nach welcher die Vorstellung Produkt einer äussern Einwirkung oder das Resultat der Beziehungen zwischen uns und dem Gegenstande ist. Als einen Gegengrund gegen diese Ansicht macht er unter anderm geltend, daß die Ursache niemals zugleich ist mit ihrer Wirkung. „Zwischen beiden verfließt eine Zeit. Es muß also, wenn jene Annahme richtig ist, eine Zeit geben, in welcher das Ding an sich auf uns wirkt, und eine andere, in der wir uns dieser Wirkung bewußt werden. Die erste liegt völlig ausser uns, die zweite ist in uns. Also müßten wir zwei von einander ganz verschiedene, neben und ausser einander gleichsam verfliessende Zeitreihen annehmen, was ungereimt ist.“

aus nothwendig Leibnitzens absurde identitas indiscernibilium folgt.*)

Pag. 256 steht wieder viel delirium. Bald wird Innen und Aussen im eigentlichen, räumlichen Sinne gebraucht; bald in dem Sinne, in dem Kant es oft gebraucht hat, statt „abhängig von mir" und „unabhängig von mir". Z. B.: „Wie sollten wir doch alle Gegenstände im Raume, den Raum aber in uns anschauen, da wir uns durchaus selbst im Raume anschauen müssen."**)

---

*) Schelling sagt p. 240 f.: „Nur eine in sich selbst zurückgehende Kraft schafft sich selbst ein Inneres. Daher der Materie kein Inneres zukommt. Das vorstellende Wesen aber schaut eine innere Welt an. Dies ist nicht möglich, als durch eine Thätigkeit, die sich selbst ihre Sphäre giebt, oder, mit andern Worten, in sich selbst zurückgeht. Keine Thätigkeit aber geht in sich selbst zurück, die nicht eben deswegen und zugleich auch nach aussen gienge. Es giebt keine Sphäre ohne Begränzung, aber ebenso wenig Begränzung ohne Raum, der begränzt wird. Jene Eigenschaft der Seele also, wodurch sie (einer Selbstbeschauung d. h.) einer unmittelbaren Erkenntniß fähig wird, ist die Duplicität ihrer Tendenz nach innen und außen."

Pag. 243 steht: „Die Qualität der Objekte ist nichts, als das ursprünglich Empfundene, d. h. die Gränze des freyen Producirens. Nur durch seine Qualität ist jedes einzelne Objekt dieses bestimmte Objekt."

**) Schelling sagt p. 256: „Wenn alle unsere Erkenntniß lediglich empirisch wäre, so würden wir nie aus der blossen Anschauung heraustreten. Ursprünglich aber ist unser Wissen bloß empirisch. Daß wir das Objekt der Anschauung von ihr selbst, das Produkt von der Handlung, wodurch sie entsteht, unterscheiden, muß daher eine spätere Handlung des Geistes seyn. Ohne dieselbe würden wir zwar alle Gegenstände im Raum, den Raum selbst aber doch nur in uns anschauen. Denn da das Bewußtseyn etwas absolut Inneres ist, zwischen welchem und äussern Dingen gar keine unmittelbare Berührung gedacht werden kann, so sehen wir uns genöthigt zu behaupten, daß wir die Dinge ursprünglich gar nicht ausser uns, oder, wie Einige gelehrt haben, in Gott, sondern daß wir sie lediglich in uns selbst anschauen. Ist dies, so scheint zwischen innerer und äusserer Welt keine Trennung möglich. Der äussere Sinn also wird sich völlig in den innern auflösen. Und weil Inneres nur im Gegensatz gegen Aeusseres unterschieden wird, so wird mit der äussern

Pag. 288 ist eine neue Weise eines theoretischen Postulats, nämlich: Erkenne an, daß dein Vorstellen dein ursprüngliches Handeln auf dich selbst ist, oder du bist ein Schurke! *)

Pag. 296, 297 steht ausführlich die intellektuale Anschauung **), gegen die ich jetzt bloß bemerken will, daß Schelling

---

Welt auch die innere unvermeidlich zu Grunde gehen. Nur einer frey in sich selbst zurückgehenden Thätigkeit schließt sich die innere Welt auf. Unsere Thätigkeit aber, da sie nicht aus sich selbst herausgienge, würde auch nicht frey in sich selbst zurückkehren. Sie wäre völlig in sich selbst verschlossen, in sich selbst gleichsam verloren."

*) Schelling sagt p. 288 von dem ursprünglichen Vorstellen: „Dieses innere Princip ist nichts anderes, als das ursprüngliche Handeln des Geistes auf sich selbst, die ursprüngliche Autonomie, welche, vom theoretischen Standpunkt aus angesehen, ein Vorstellen, oder, was dasselbe ist, ein Construiren endlicher Dinge, vom praktischen Standpunkt aus ein Wollen ist. Jenes ursprüngliche Selbstbestimmen des Geistes nun kann ich allerdings in einem Grundsatze ausdrücken. Dieser Grundsatz aber ist in Bezug auf den, mit dem ich rede, nothwendig ein Postulat, d. h. ich muß von ihm fordern, daß er in diesem Augenblicke von aller Materie des Vorstellens und Wollens abstrahire, um sich selbst in seinem **absoluten** Handeln auf sich selbst anzuschauen. Diese Forderung zu machen bin ich berechtigt, weil sie keine lediglich theoretische Forderung ist; wer sie nicht zu erfüllen vermag, der sollte sie wenigstens erfüllen können: denn das moralische Gesetz fordert von ihm eine Handlung, für die er (wie das auch bei den meisten Menschen der Fall ist) gar keinen Sinn haben kann, ohne seiner ursprünglichen Geistigkeit bewußt zu werden; es hält ihm einen absoluten Zustand, zu dem er gelangen soll, als eine Idee vor, die er gar nicht verstehen könnte, hätte er nicht (um in Plato's Sprache mich auszudrücken) in der intellektualen Welt (d. h. in sich selbst als geistigem Wesen) ihr Urbild angeschaut."

) Pag. 296 nennt Schelling die intellektuale Anschauung „eine Anschauung, deren Objekt ein ursprüngliches Handeln ist, und zwar eine Anschauung, die wir nicht erst durch Begriffe in Andern zu erwecken **versuchen dürfen, sondern die wir von Jedem a priori zu **fordern** berechtigt sind, weil es eine Handlung ist, ohne welche ihm das moralische Gesetz, d. h. ein schlechthin und unbedingt an jeden Menschen, in der blossen Qualität seiner Menschheit, ergehendes Gebot völlig unverständlich seyn würde." — In einer Anmerkung hiezu p. 297 beantwortet Schelling die Frage, wie es komme, daß so Viele versichern, ihnen sei jene Anschauung etwas völlig Un-

intellektuelle Kultur (d. h. Verstandeskultur) als ihre Bedingung setzt, diese demnach zum höchsten einzigen Zweck des Menschen unerläßlich wäre, was geleugnet werden muß, schon weil sie grossentheils vom Zufall abhängt. — Eine solche vom empirischen Willen und der Verstandesbildung abhängige intellektuale Anschauung leugne ich schlechthin; wiewohl nicht (was eben Schelling leugnet) dasjenige, was die Schwärmer Erleuchtung von Oben genannt haben, Plato (Resp. VII) das Aufsteigen zur geistigen Sonne, was nicht abhängt vom empirischen Willen (obwohl es mit dem reinen Willen Eins ist), noch von der Verstandeskultur, deren Werk dagegen verbleicht und schwindet; was das innere Wesen des Genies ist (welches indeß noch untergeordnete Bedingungen zu seiner Offenbarung zu erfordern scheint) und was so wenig in einem Verstandesbegriff rein hat dargestellt werden können, als das Licht in ein Gefäß gesperrt.

Kant hat (was Schelling ihm vorwirft) seiner ganzen Philosophie zufolge nie eine Erklärung des Selbstbewußtseyns geben können, weil es sein Grundsatz ist, nichts zu setzen, als was sich in der Erfahrung unleugbar nachweisen läßt, und was darüber ist zu den transscendenten Schlüssen rechnet.

Pag. 406 stehen logische Winkelzüge. „Dieser Körper ist

---

bekanntes, ja Unbegreifliches? folgendermaassen: „Jene Handlung (die ursprünglich ausserhalb alles Bewußtseyns liegt) zum Bewußtseyn erhoben, erzeugt das, was wir reines Selbstbewußtseyn nennen; daß aber das reine Selbstbewußtseyn in keinem von selbst oder durch Erleuchtung von oben entsteht, daß vielmehr die Grade der Reinheit dieses Selbstbewußtseyns mit den Graden unserer moralischen und intellektuellen Kultur (die doch wohl unser eigen Werk ist) parallel laufen, müßt ihr eben sowohl einräumen, als, daß ihr ohne jenes Selbstbewußtseyn keines reinen (nicht empirischen) Handelns, also nicht einmal des transscendentalen Denkens fähig seyd, dessen ihr doch fähig seyn sollt oder wollet. — Auch habe ich mich bisher bei Kant und bei allen seinen Nachfolgern vergebens nach einer Erklärung des Selbstbewußtseyns umgesehen. Gleichwohl ist seine ganze Philosophie ohne Haltung, wofern er uns nicht das Medium angiebt, wodurch das Geistige in uns zum Sinnlichen spricht, und wenn nicht endlich unser ganzes Wesen in eitle Begriffe aufgelöst werden soll, so muß er wohl zuletzt auf eine Anschauung kommen, die rein intellektual und höher ist, denn alles Vorstellen und Abstrahiren."

blau" hat weder den Sinn, den Schelling widerlegt, noch den, den er behauptet, sondern diesen: dieser Körper ist, insofern er dieser Körper ist, blau, d. h. Körper und blau sind Prädikate derselben Einheit und also durch solche verbunden. Die darauf angeführte contradictio in adjecto ist allein zu rechtfertigen durch eine reservatio mentalis, daß nämlich ein Ding in Einer Hinsicht vollkommen, in der andern unvollkommen sei.*)

Die pag. 407 aufgestellten Gegensätze (Freyheit, Nothwendigkeit; Körper, Seele) sind logisch nicht zu vereinen, noch begeht man einen logischen Fehler, indem man keine Vereinigung derselben, als durch Aufheben des einen annimmt; aber vielleicht einen transscendentalen, und transscendental mögen sie zu ver-

---

*) Schelling spricht p. 406 (in den „philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände") von den Mißdeutungen, welche manche Systeme (z. B. der Spinozismus in der abgeschmackten Folgerung, daß sogar das einzelne Ding Gott gleich seyn müsse) erfahren haben: „Der Grund solcher Mißdeutungen liegt in dem allgemeinen Mißverständniß des Gesetzes der Identität, oder des Sinnes der Copula im Urtheil. Ist es gleich einem Kinde begreiflich zu machen, daß in keinem möglichen Satz, der der angenommenen Erklärung zufolge die Identität des Subjekts mit dem Prädikat aussagt, eine Einerleiheit oder auch nur ein unvermittelter Zusammenhang dieser beiden ausgesagt werde, indem z. B. der Satz: dieser Körper ist blau, nicht den Sinn hat, der Körper sei in dem und durch das, worin und wodurch er Körper ist, auch blau; sondern nur den: dasselbe, was dieser Körper ist, sei, obgleich nicht in dem nämlichen Betracht, auch blau: so ist doch diese Voraussetzung, welche eine völlige Unwissenheit über das Wesen der Copula anzeigt, in Bezug auf die höhere Anwendung des Identitätsgesetzes zu unserer Zeit beständig gemacht worden. Es sei z. B. der Satz aufgestellt: Das Vollkommene ist das Unvollkommene, so ist der Sinn der: Das Unvollkommene ist nicht dadurch, daß und worin es unvollkommen ist, sondern durch das Vollkommene, das in ihm ist; für unsere Zeit aber hat er diesen Sinn: Das Vollkommene und Unvollkommene sind Einerlei, alles ist sich gleich, das Schlechteste und das Beste, Thorheit und Weisheit. Oder: das Gute ist das Böse, welches so viel sagen will: das Böse hat nicht die Macht durch sich selbst zu seyn, das in ihm Seyende ist das Gute; so wird dies so ausgelegt: der ewige Unterschied von Recht und Unrecht, Tugend und Laster werde geläugnet, beide seyen logisch das Nämliche."

einigen seyn, indem man beide als leer und falsch aufhebt und einen neuen aufstellt, der den sämmtlichen Erscheinungen entspricht, welche man zwischen jenen beiden theilte. *)

Pag. 413 werden die Begriffe: „Die Dinge sind Folge von Gott als dem Grunde, oder: sind Accidenzen von Gott als Substanz", statt bildlich, kraß materialistisch genommen. **)

Pag. 427. „Gott ist etwas Realeres als eine bloß morali-

---

*) Schelling führt p. 407 als fernere Beispiele des Mißverständnisses des Gesetzes der Identität an, daß die Sätze, daß Nothwendiges und Freyes Eins sind, oder daß die Seele mit dem Leibe Eins ist, so verstanden werden, als ob kein Unterschied zwischen den beiden Vereinigten wäre. „Wenn Nothwendiges und Freyes als Eins erklärt werden, wovon der Sinn ist: dasselbe (in der letzten Instanz), welches Wesen der sittlichen Welt ist, sei auch Wesen der Natur, so wird dies (sc. mißverständlicherweise) so verstanden: das Freye sei nichts als Naturkraft, Springfeder, die, wie jede andere, dem Mechanismus unterworfen ist. Das Nämliche geschieht bei dem Satz, daß die Seele mit dem Leibe Eins ist; welcher so ausgelegt wird, die Seele sei materiell, Luft, Aether, Nervensaft u. dergl. Solche Mißverständnisse, die, wenn sie nicht absichtlich sind, einen Grad von dialektischer Unmündigkeit voraussetzen, über welchen die griechische Philosophie fast in den ersten Schritten hinaus ist, machen die Empfehlung des gründlichen Studiums der Logik zur dringenden Pflicht. Die alte tiefsinnige Logik unterschied Subjekt und Prädikat als Vorangehendes und Folgendes (antecedens et consequens) und drückte damit den reellen Sinn des Identitätsgesetzes aus."

**) Schelling erläutert p. 413 die Selbstständigkeit, die das aus dem ewigen Grunde Hervorgehende trotz seiner Abhängigkeit von demselben hat, folgendermaassen: „Jedes organische Individuum ist als ein Gewordenes nur durch ein Anderes und insofern abhängig dem Werden, aber keineswegs dem Seyn nach. Es ist nicht ungereimt, sagt Leibnitz, daß der, welcher Gott ist, zugleich gezeugt werde, oder umgekehrt, so wenig es ein Widerspruch ist, daß der, welcher der Sohn eines Menschen ist, selbst Mensch sei. Im Gegentheil, wäre das Abhängige oder Folgende nicht selbstständig, so wäre dies vielmehr widersprechend. Es wäre eine Abhängigkeit ohne Abhängiges, eine Folge ohne Folgendes (Consequentia absque Consequente) und daher auch keine wirkliche Folge, d. h. der ganze Begriff höbe sich selber auf. Das Nämliche gilt vom Begriffenseyn in einem Andern." Der Idee des göttlichen Wesens würde „eine Folge, die nicht Zeugung, d. h. Setzen eines Selbstständigen ist, völlig widersprechen".

sche Weltordnung.“*) — Läßt sich etwas Realeres denken, als das Moralische? mußt du nicht Alles, was sonst als real erscheint, sobald es mit diesem kollidirt, als nichtig betrachten?

Pag. 478. — „Derjenige ist nicht gewissenhaft“**) — ein harter, ungerechter Ausspruch aus Schelling's Verkehrtheit! — Warum soll nicht das im starken, hellen Augenblick Erkannte mir leuchten und mich führen im dunkeln und schwachen Augenblick? Das eben ist ja die Arbeit des Lebens. Kein Sieg ohne Kampf.

Pag. 494, 495, 496 erscheint die Schöpfung als eine Reduktion des Guten (als Regulus) aus seiner Vererzung mit dem Bösen; was ganz und gar durchgeführt ist; so daß demnach die Welt erscheint als ein grosser Hohenofen und erfüllt wird was geschrieben steht — im Aristophanes, Νεφελαι v. 96.***)

---

*) Pag. 427 steht: „Gott ist etwas Realeres, als eine blosse moralische Weltordnung, und hat ganz andere und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstrakter Idealisten zuschreibt.“

**) Schelling spricht p. 478 von der Religiosität als Gewissenhaftigkeit oder als Uebereinstimmung der Handlungsweise mit dem Lichte der Erkenntniß und zwar nicht aus physischer oder psychologischer, sondern aus göttlicher Unmöglichkeit, in seinem Thun dem Lichte der Erkenntniß zu widersprechen. Alsdann fährt er fort: „Derjenige ist nicht gewissenhaft, der sich im vorkommenden Fall noch erst das Pflichtgebot vorhalten muß, um sich durch Achtung für dasselbe zum Rechtthun zu entscheiden.“

***) Schelling trägt p. 494 ff. seine Lehre von der Endabsicht der Schöpfung vor, Gott zu verwirklichen, so daß er zuletzt Alles in Allem werde. „Die erste Periode der Schöpfung ist die Geburt des Lichts. Das Licht oder das ideale Princip ist als ein ewiger Gegensatz des finstern Princips das schaffende Wort, welches das im Grunde verborgene Leben aus dem Nichtseyn erlöst, es aus der Potenz zum Aktus erhebt. Ueber dem Wort gehet der Geist auf, und der Geist ist das erste Wesen, welches die finstere und die Lichtwelt vereinigt, und beide Principien sich zur Verwirklichung und Persönlichkeit unterordnet. Gegen diese Einheit reagirt jedoch der Grund und behauptet die anfängliche Dualität, aber nur zu immer höherer Steigerung und zur endlichen Scheidung des Guten von dem Bösen. Der Wille des Grundes muß in seiner Freyheit bleiben, bis daß alles erfüllt, alles wirklich geworden sei. Würde er früher unterworfen, so bliebe das Gute sammt dem Bösen in ihm verborgen. Aber das Gute soll aus der Finsterniß zur Aktualität erhoben werden, um mit Gott unvergänglich

Pag. 501. „Das Böse ist ein Unwesen" widerspricht dem, was gesagt ist pp. 444, 448, 452.*)

Pag. 503. Gerade wie Schelling hier in der Anmerkung erklärt, daß er Mißdeutungen absichtlich nicht vorgebeugt habe, erklärt Fichte dasselbe in Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, Vorrede p. X.**)

---

zu leben; das Böse aber von dem Guten geschieden, um auf ewig in das Nichtseyn verstoßen zu werden. Denn dies ist die Endabsicht der Schöpfung, daß, was nicht für sich seyn könnte, für sich sei, indem es aus der Finsterniß, als einem von Gott unabhängigen Grunde, in's Dasein erhoben wird" . . . . . „Der Grund wirkt in seiner Freyheit die Scheidung und das Gericht (κρισις), und eben damit die vollkommene Aktualisirung Gottes."

*) Pag. 501 steht: „Dualität ist, wo sich wirklich zwey Wesen entgegenstehen. Das Böse aber ist kein Wesen, sondern ein Unwesen, das nur im Gegensatz eine Realität hat, nicht an sich." — Pag. 444 dagegen verwirft Schelling Leibnitzens Ansicht vom Bösen als einer blossen Einschränkung, Beraubung u. s. w., weil diese Begriffe „der eigentlichen Natur des Bösen völlig widerstreiten. Denn schon die einfache Ueberlegung, daß es der Mensch, die vollkommenste aller sichtbaren Kreaturen, ist, der des Bösen allein fähig ist, zeigt, daß der Grund desselben keineswegs in Mangel oder Beraubung liegen könne. Der Teufel nach der christlichen Ansicht war nicht die limitirteste Kreatur, sondern vielmehr die illimitirteste." — Pag. 448 sagt Schelling, zur Erklärung des Bösen bedürfe es „etwas Positives, welches sonach im Bösen nothwendig angenommen werden muß, aber so lange unerklärbar bleiben wird, als nicht eine Wurzel der Freyheit in dem unabhängigen Grunde der Natur erkannt ist." — Pag. 452 sagt Schelling von der Sollicitation zum Bösen, „sie scheine selbst nur von einem bösen Grundwesen herkommen zu können, und die Annahme eines solchen dennoch unvermeidlich, auch ganz richtig jene Auslegung der Platonischen Materie zu seyn, nach welcher sie ein ursprünglich Gott widerstrebendes und darum an sich böses Wesen ist."

**) Pag. 503 in der Anmerkung sagt Schelling: „Manches konnte hier schärfer bestimmt und weniger lässig gehalten, manches vor Mißdeutung ausdrücklicher verwahrt werden. Der Verfasser unterließ es zum Theil absichtlich. Wer es nicht so von ihm nehmen kann oder will, der nehme überhaupt nichts von ihm: er suche andere Quellen."

Ueber den ganzen Aufsatz über die Freyheit.

Er ist fast nur eine Umarbeitung von Jakob Böhme's Mysterium magnum, in welchem sich fast jeder Satz und jeder Ausdruck nachweisen läßt. — Warum aber sind mir bei Schelling dieselben Bilder, Formen und Ausdrücke unerträglich und lächerlich, die ich bei Jakob Böhme mit Bewunderung und Rührung lese? — Weil ich erkenne, daß in Jakob Böhme die Erkenntniß der ewigen Wahrheit es ist, die sich in diesen Bildern ausspricht, obwohl sie auch mit gleichem Fug in vielen andern sich hätte aussprechen können, wenn Jakob Böhme nicht gerade auf diese gerathen wäre. — Schelling aber nimmt von ihm (was er allein von ihm nehmen kann) dieselben Bilder und Ausdrücke, hält die Schaale für die Frucht, oder weiß sie wenigstens nicht von der Frucht zu lösen. Wäre dieselbe göttliche Erkenntniß in ihm wirksam gewesen, die in Jakob Böhme lebte, so hätte sie nach seiner Individualität andere, nach seiner größern Verstandesbildung bessere, d. h. abstraktere, reinere Ausdrücke gefunden. — So ist uns die Nachahmung der Manier eines grossen Künstlers zuwider, welche Manier in seinen eigenen Werken doch wesentlich, d. h. von der Schönheit unzertrennlich ist.

Es ist höchst spaaßhaft, aber unleugbar, wie in dieser ganzen saubern Theorie der Chemiker durchblickt. Alles, Gott, die Welt, der Mensch, ist ein Neutral-Salz. Das Alkali heißt: der Grund, die Sehnsucht, das Centrum u. s. w. Die Säure heißt: das Licht, der Verstand, die Liebe. Erst, indem sie sich neutralisiren, ist Gott, Welt, Mensch da, und Alles gut. Das radikale Böse ist nichts als eine Zersetzung: das Alkali wird ätzend. Aber wie die Säure für sich allein wirkt, wird nicht gemeldet.

Als Grundbaß der ganzen Abhandlung tönt überall eine Polemik durch, des Inhalts: Bist Du nicht meiner Meynung, so bist Du ein Esel, und ein Schurke obendrein: das merke Dir und bedenke was Du sprichst!

i) Zu Schelling's Denkmal von Jacobi's Schrift.*)

Pag. 7 folgt, daß zwar Gott über der Natur, diese aber sein Grund, Grundlage sei. Wenn man sich nicht hiebei Ursache denkt, so glaube ich, denkt man gar nichts.

Summa summarum von p. 6 und 7 ist: die Natur sei nicht, aber sie begründe (verursache?) Gott!**)

Pag. 69 und 70 stehn die unverschämtesten Sophismen, die sich bloß auf ein Spiel mit dem Wort über gründen.***) Ja-

---

*) F. W. J. Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Friedr. Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus. Tübingen, Cotta'sche Buchhandlung. 1812.

**) Pag. 6 beruft sich Schelling gegen Jacobi auf seine Fundamentalerklärung der Natur, welche er in der ersten urkundlichen Darstellung seines Systems (im 2. Heft des II. Bandes seiner Zeitschrift für spekulative Physik) gegeben: „Wir verstehen unter Natur die absolute Identität, sofern sie nicht als seyend, sondern als Grund ihres eigenen Seyns betrachtet wird." Alsdann sagt er pag. 7: „Da ferner das Seyende allgemein über dem seyn muß, was nur Grund (Grundlage) seiner Existenz ist, so ist offenbar, daß, zufolge eben dieser Erklärung, die seyende absolute Identität (Gott im eminenten Verstande, Gott als Subjekt) über der Natur als der nicht-seyenden — bloß objektiven-absoluten Identität gesetzt wird, die sich nur als Grund des Seyns verhält."

***) Pag. 69 und 70 greift Schelling Jacobi's Satz an: „Allemal ist ja der Beweisgrund über dem, was durch ihn bewiesen werden soll; er begreift es unter sich, aus ihm fliessen Wahrheit und Gewißheit auf das zu Beweisende erst herab, es trägt seine Realität von ihm zum Lehn." Diesen Jacobi'schen Satz sucht Schelling mit Folgendem lächerlich zu machen: „Diesem Axiom gemäß wird künftig die Zahl 3 für höher, als die Zahl 9 angesehen werden. Denn die Zahl 9 bedarf der Zahl 3 zu ihrem Erweis, sie trägt ihre Realität von dieser zum Lehn: 3 ist also mehr wie 9 und alle aus ihr folgenden Potenzen." Alsdann durch ähnliche Beispiele aus der Geometrie Jacobi's Satz widerlegend, sagt Schelling unter andern: „Den Satz des X. Buchs des Euklides, daß nur 5 reguläre Körper seyn können, betrachteten die Alten, wie noch Kepler, gleichsam als die reifste Frucht der ganzen Geometrie; aber nach unserm Logiker (Jacobi) steht der trivialste zu den Anfangsgründen gehörige Satz über demselben, denn

cobi's Satz ist richtig und hat die Bedeutung, die Gewißheit des Bewiesenen hängt ganz und gar ab von der Gewißheit des Beweisgrundes, diese muß also (versteht sich nicht an sich, was nichts bedeutet, denn nichts ist gewisser als gewiß, sondern für uns) grösser, sicherer seyn. Soll z. B. das Gesetz der Kausalität Gott beweisen; so muß die Existenz dieses Gesetzes uns gewisser seyn, als die Existenz Gottes: hat nun aber Gott die Welt, das All gemacht, so hat er auch alle Gesetze in selbigem gemacht, war also vor diesen Gesetzen, ist unabhängig von diesen Gesetzen: — wie soll nun irgend einem Gesetze zufolge (z. B. dem der Kausalität zufolge) Gott nothwendig seyn müssen? Das hiesse ja, Gott ist, weil dieses Gesetz ist, und dieses Gesetz ist, weil Gott es gemacht hat. — Um die Existenz Gottes irgend einem Gesetze zufolge zu demonstriren, müßten wir also, wie Jacobi sehr richtig sagt, dies Gesetz über Gott setzen (wie die Alten das fatum über alle Götter), d. h. Gott seyn lassen zufolge diesem Gesetze, während die Welt nur zufolge dem Willen Gottes ist; die Existenz Gottes also als abhängig von jenem Gesetz setzen, die Welt aber als abhängig von Gott.

---

er dient zu seinem Erweis .... Da ich in der Konstruktion eines Hauses schlechterdings vom Fundament anfangen muß, also das Fundament der wahre Beweisgrund eines Hauses ist, so erhellt, daß wir uns täuschen, das Fundament unten zu suchen; denn der Grund ist ja nothwendig über dem, was durch ihn begründet wird."

4. Zu Jacobi.

a) Zu David Hume über den Glauben. *)

Pag. 7 oben und p. 8 unten zwei treffliche Stellen. **)

Pag. 21. Die Frage nach der Gültigkeit der sinnlichen Evidenz versteht sich selbst nicht: denn sie ist ohne Sinn. ***) Die

---

*) David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch von Friedrich Heinrich Jacobi. Breslau, bei Gottl. Loewe. 1787.

**) Pag. 7 oben steht: „Wenn Sie gutem Rath nicht folgen wollen, so folgen Sie dem glücklichen Beispiel. Sie sehen, man darf willkührlich genug verknüpfen, wenn man nur weitläuftig genug verknüpft" u. s. w. — Pag. 8 unten steht: „Sagen Sie was Sie wollen, wer sich selbst versteht, und nur nicht ungeduldig wird, der bringt es auch dahin, daß ihn andere verstehen, wenn auch alle gelehrte Zeitungen und Journale sich zusammen verschwören, um die Wahrheit in pragmatischer Gerechtigkeit aufzuhalten."

***) Pag. 21 beruft sich Er im Gespräch auf die sinnliche Evidenz, zufolge deren ihm das Daseyn von wirklichen Gegenständen ausser seiner Empfindung so unmittelbar gewiß sei, wie sein eigenes Daseyn. Hierauf Ich: „Die **Gültigkeit** der sinnlichen Evidenz ist ja gerade das, wovon die Frage ist. Daß uns Dinge als ausser uns erscheinen, bedarf freilich keines Beweises. Daß aber diese Dinge dennoch nicht blosse Erscheinungen in uns, nicht blosse Bestimmungen unseres eigenen Selbstes, sondern daß sie, als Vorstellungen in uns, sich auf wirklich äusserliche, an sich vorhandene Wesen beziehen und von ihnen genommen sind: dawider lassen sich nicht allein Zweifel erregen, sondern es ist auch häufig dargethan worden, daß diese Zweifel durch Vernunftgründe nicht gehoben werden können."

sinnliche Evidenz giebt sich für sinnliche Evidenz: diese Gültigkeit ist nicht zu bestreiten, und eine andere, mir ganz unbekannte Gültigkeit, die du ihr beilegen möchtest, ist nicht zu denken: denn was du als seyend denkst, ist eben das was du als sinnlich erscheinend denkst. Die sinnlichen Erscheinungen sind in deinem Bewußtseyn als von dir (als sinnlicher Erscheinung) unabhängig; du fragst, ob sie nicht etwa doch von dir abhängig seyn möchten: das müßte eine Abhängigkeit seyn, deren du dir nicht bewußt bist: aber eine solche ist für dich nicht da: denn für dich bedeutet daseyn in deinem Bewußtseyn seyn, und selbst der Begriff von Kausalität und Dependenz ist nur, sofern dein empirisches Bewußtseyn ist. — Insofern in deinem Bewußtseyn sinnliche Erscheinungen vorkommen, insofern kommst auch du selbst nur als sinnliche Erscheinung darin vor. Giebt es für dich ein Bewußtseyn deiner selbst anders, als einer sinnlichen Erscheinung, so heißt dies anders als eines Subjekts Objekten gegenüber: in solchem Bewußtseyn deiner selbst können aber auch die Objekte nicht mehr seyn, denn sie sind nur, wo ein Subjekt ist: wo sie nicht mehr sind, kann also auch nicht die Rede seyn von ihrer Abhängigkeit von einem Subjekt, das auch nicht mehr ist. —

Was ich träume, hat während ich es träume für mich dieselbe Realität, als was ich wachend erlebe. Und was ich wachend erlebt habe, ist während ich träume für mich eben so nichtig, als mein Träumen während ich wache.

Das Bewußtseyn im Wachen unterscheidet sich vom Traume allein durch die konsequente Folge in Zeit, Raum, Kausalität u. s. w., nämlich daß es in Hinsicht auf diese, nach jeder Unterbrechung durch den Schlaf, anhebt wo es geblieben war. Das wachende Bewußtseyn ist ein Ganzes, und Alles in ihm stätige Reihe: die Träume dagegen sind Fragmente, und so ist auch mein Ich in den Träumen fragmentarisch, die synthetische Einheit der Apperception reicht nicht von einem Traume in den andern, noch vom Traume in das wachende Bewußtseyn. Für die Verbrechen, die ich daher in einem Traume vollbracht, fühle ich mich zwar in diesem Einen Traum, aber nicht in andern Träumen, noch im wachenden Bewußtseyn schuldig und verantwortlich.

Pag. 184—202 steht sehr sonderbares Zeug, das der Kern von Jacobi's philosophischer Denkungsart damals gewesen zu seyn scheint, und zeigt, wie er von der Kritik der reinen Vernunft nichts verstanden hatte. *)

Beilage p. 209 ff. **) Der Inhalt dieser Beilage ist: „Nach Kant ist alle Erfahrung nichts als durch meine sinnliche Natur bedingte Erscheinung. Wie kann Kant demnach zugeben, daß ein äusserer Gegenstand Eindruck auf meine Sinne macht?"

---

*) Pag. 184—202 ist von Gott und Unsterblichkeit die Rede. Empfindung und Ahndung werden hier als Erkenntnißquellen dieser Dinge geltend gemacht. „Was wir von Gott nicht empfinden können, das können wir auf keine andere Weise von ihm erfahren oder gewahr werden. Denn noch einmal, wir erfahren und werden gewahr nur mit dem Verstande und mit der Vernunft, nie aber durch den Verstand und durch die Vernunft, als wären sie besondere Kräfte. Verstand und Vernunft für sich allein, nach dem blossen Vermögen Verhältnisse wahrzunehmen betrachtet, sind Gedankenwesen, und ihr Geschäft, wie ihr Inhalt nichts. In der Wirklichkeit sind sie die vollkommnere Empfindung selbst, das edlere Leben, das höchste Daseyn, das wir kennen. Die Vollkommenheit der Empfindung bestimmt die Vollkommenheit des Bewußtseyns mit allen seinen Modifikationen. Wie die Receptivität, so die Spontaneität, wie der Sinn, so der Verstand. Der Grad unseres Vermögens, uns von den Dingen ausser uns intensiv und extensiv zu unterscheiden, ist der Grad unserer Personalität, das ist unsere Geisteshöhe. Mit dieser köstlichsten Eigenschaft der Vernunft erhalten wir Gottesahndung; Ahndung dessen, DER DA IST: eines Wesens, das sein Leben in ihm selbst hat. — Von da weht Freiheit die Seele an, und die Gefilde der Unsterblichkeit thun sich auf."

**) Die am Schluß der Schrift Jacobi's befindliche Beilage p. 209—230 handelt „über den transscendentalen Idealismus", und sucht zu beweisen, „daß der Kantische Philosoph den Geist seines Systems ganz verläßt, wenn er von den Gegenständen sagt, daß sie Eindrücke auf die Sinne machen, dadurch Empfindungen erregen und auf diese Weise Vorstellungen zuwege bringen: denn nach dem Kantischen Lehrbegriff kann der empirische Gegenstand, der immer nur Erscheinung ist, nicht ausser uns vorhanden, und noch etwas anderes, als eine Vorstellung seyn: von dem transscendentalen Gegenstande aber wissen wir nach diesem Lehrbegriffe nicht das geringste."

Meine Antwort: Eben so wie er zugeben kann, daß mir ein äusserer Gegenstand als Ursache des andern erscheint. Denn mein ganzes Ich, sofern es in den Begriff eingeht, ist auch bloß Erscheinung, und ich erkenne mich als transscendentales Objekt so wenig, als die Dinge ausser mir. Das Einwirken eines äussern Gegenstandes auf meine Sinne muß also zugegeben werden, wie das Einwirken jedes andern Objekts der Erfahrung auf das andere: nämlich als Erscheinung.

Jacobi zeigt überall tiefgewurzelten Synkretismus, also Unfähigkeit zur Philosophie, welche Kriticismus ist.

---

b) Zu Jacobi's Schrift von den göttlichen Dingen.*)

Pag. 138—141 sieht man, wie wenig Jacobi, und in der Anmerkung, wie wenig Bouterwek die kritische Philosophie zu fassen fähig sind.**)

---

*) Friedrich Heinrich Jacobi von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Zweite Ausgabe. Leipzig, bei G. Fleischer. 1822.

**) Jacobi sagt p. 138 ff.: „Darin besteht nun Kants Zwiespalt mit sich selbst, und die Verschiedenheit des Geistes seiner Lehre von ihrem Buchstaben, daß er, als Mensch, den unmittelbaren positiven Offenbarungen der Vernunft, ihren Grundurtheilen, unbedingt vertraute, und auch dieses Vertrauen nie, wenigstens nie ganz und entschieden, verlor; als Lehrer der Philosophie aber dieses rein offenbarte selbstständige Wissen in ein unselbstständiges aus Beweisen, das unmittelbar Erkannte in ein mittelbar Erkanntes zu verwandeln für nöthig achtete. Er wollte die Vernunft mit dem Verstande unterbauen, und dann den Verstand wieder überbauen mit Vernunft ..... Widersetzte sich der Verstand mit seinem Veto, das ihm zum voraus gebühren sollte, geradezu und schlechthin den Zumuthungen der Vernunft, so war überall kein Rath; die praktische Vernunft konnte dann, was die theoretische (der Verstand) für Wissenschaft und Erkenntniß zerstört hatte, nicht ausserhalb des Gebietes der Wissenschaft und Erkenntniß für den Glauben wieder aufrichten; die Lehre von Gott, von Unsterb-

Pag. 161 zur Anmerkung.*) Das Ungefähr steht entgegen sowohl der Nothwendigkeit, als der Absicht, nämlich einem höhern Begriff, in dessen Sphäre beide gehören, dem der Kausalität. Ungefähr, Zufall, ist das Zusammentreffen von Dingen, ohne daß Kausalität sie verbinde. — Jacobi verdaut täglich ohne Absicht und Einsicht, und doch nicht von ungefähr.

Pag. 179. „Wenn nichts wahrhaft unbedingt ist, so ist überall nichts." — So spricht allerdings die Vernunft, d. h. der transscendente Verstand: er will für das Ding eine Ursache, oder für die Erscheinung einen Grund. Jacobi ist nicht weiter und kann nicht weiter. Wer die Kritik der reinen Vernunft verstanden hat, hat erkannt, daß die Vernunftgesetze keine absoluten sind (Kant nennt dies „nicht von Dingen an sich gelten"), er weiß, daß das Unbedingte nur ist im Gegensatz mit dem Bedingten, d. h. nur für die Vernunft, für das endliche Erkenntnißvermögen: daß da, wo mein besseres Bewußtseyn anhebt, alle jene Gegensätze verschwunden sind, so wenig Unbedingtes, als Bedingtes, so wenig Gott als Welt ist. — Die

---

lichkeit und Freiheit mußte geradezu aufgegeben werden; es blieb nur Naturlehre, Naturphilosophie. Und auch dieses nicht" u. s. w.

Die Anmerkung p. 140 bei Jacobi enthält folgende Stelle aus Fr. Bouterwek's Ideen zur Metaphysik des Schönen, S. 110: „Wenn wir nicht voraussetzen, daß durch das ganze Universum ein ursprünglicher Typus der Sinnlichkeit waltet, der an ursprüngliche Bedingungen der Möglichkeit aller Formen des Organismus gebunden ist, so dürfen wir skeptisch auch die Gesetze, nach denen sich unsere Vernunft mit unserer Sinnlichkeit zu einer Erfahrung vereinigt, für nichts weiter, als subjektive Vorstellungsgesetze ansehen; das heißt, wir dürfen annehmen, Alles, was uns nach diesen Gesetzen als wahr vorkommt, könne anders organisirten und in ihrer Art doch auch vernünftigen Geschöpfen als schlechthin falsch vorkommen. Nehmen wir aber dieses an, so ist unser Glaube an Wahrheit in seiner Grundfeste erschüttert."

*) Jacobi sagt p. 161 in der Anmerkung: „Das Ungefähr ist das Entgegengesetzte der Absicht, nicht der Nothwendigkeit; es ist ein gleichbedeutender Ausdruck für blindes Schicksal. Wir sagen, daß uns etwas von ungefähr, oder durch blindes Glück gelungen sei, wenn wir es ohne Absicht und Einsicht hervorbrachten; wenn es durch uns entstand, aber unvorgesehen und unvorgesetzt."

Frage, wie denn dieses empirische Bewußtseyn, diese Vernunft mit ihren Täuschungen, aus dem bessern Bewußtseyn abzuleiten, wie die Welt, die Natur entstanden sei — gleicht dem Reden eines noch halb Träumenden. Denn ein solcher Frager will eine Erklärung, d. h. eine Ableitung von anerkannten Gesetzen: welche Gesetze sollen dies seyn? nothwendig die der Vernunft, des Verstandes, denn auf ihrem Standpunkte stehn wir ja, sobald wir reden. Aber eben das Entstehen dieses empirischen Bewußtseyns, dieser Gesetze selbst ist es ja, das erklärt werden soll: erkläre ich dieses aus diesen Gesetzen selbst, so thu ich was Fichte in seinen Deduktionen gethan hat, und etwas ganz Absurdes. Gesetze der Kausalität, der Unvertilgbarkeit der Materie u. s. w. gelten in der Natur, Gesetze des Widerspruchs, des zureichenden Grundes im Verstande: frage ich aber, woher Natur, woher Verstand? so habe ich mit der Natur, mit dem Verstand auch die zu ihnen gehörigen Gesetze aufgehoben: — denn indem ich frage warum? verlange ich, daß man Natur und Verstand (empirisches Bewußtseyn) vor meinen Augen entstehen lasse: — will ich nun aber doch die Ursache der Natur, den Grund des Verstandes als Antwort auf meine Frage vernehmen; so setze ich zugleich jene Gesetze wieder als gültig ein: — hebe sie also auf und lasse sie doch stehn: bin also, wie gesagt, dem noch halb Träumenden gleich.

Ursache und Wirkung gilt innerhalb der Natur, innerhalb des empirischen Bewußtsehns: wer aber nach der Ursache der Natur frägt, gleicht dem Freiherrn von Münchhausen, der zu Pferde durch einen tiefen Strohm schwimmend das Pferd mit den Beinen umklammerte, seinen Zopf über den Kopf schlug und mit beiden Händen daran zog, um sich mit dem Pferde in die Höhe zu ziehn. — Denn Jener will die Natur auf etwas zurückführen, woraus sie nothwendig folgt, was also ausserhalb der Natur liegt; — aber Ursache und Wirkung, folgen, ableiten — sind Begriffe, die zur Natur, zum empirischen Bewußtseyn gehören, an die man diese also nicht hängen kann, so wenig als den Schwimmenden an seinen eigenen Zopf.

Können wir denn nicht über die Natur hinaus? — O ja, aber dann müssen wir den Verstand zurücklassen, denn er ist nur für die Natur, wie die Natur nur für ihn: es giebt ein besse-

res Bewußtseyn: dem Verstande läßt sich dies bloß zeigen durch seine Wirkungen, doch kann der Verstand nie mehr, als die Aussenseite sehn, z. B. daß einer tugendhaft handelt, ist nur die Schaale: das Warum ist der Kern, und dahin gelangt der Verstand nicht: obgleich es eigentlich in jenem Gebiet kein Warum und kein Darum giebt.

Pag. 213 und 214.*) Danach gäbe es nur Eine Kategorie der Relation, die von Substanz und Accidenz (objective idem quod Subjekt und Prädikat subjective) und keine Kategorie der Kausalität: man müßte also die Erkenntniß von den Prädikaten eines Dings gar nicht unterscheiden können von der seiner Wirkungen: der Unterschied ist aber bleibend. Z. B. ich sage: „dies Pulver ist weiß, fein, leicht" — das sind Prädikate —; „sein Genuß ist tödtlich": hier ist eine ganz andere Erkenntnißart, die der Kausalität. —

Ursache und Wirkung sind eine stätige Grösse, daher zwischen ihnen eigentlich keine Zeit liegt, weil überhaupt keine Gränze

*) Nach Jacobi erkennen wir nur dann aus Gründen, „wenn das Axiom, daß das Ganze nothwendig allen seinen Theilen zusammengenommen gleich sei, in einem besondern Falle bei uns zur Anwendung kommt" (p. 212). Demgemäß sagt er p. 213 fg.: „Das Nichtachten darauf, daß wir unter dem Grunde nie etwas anderes verstehen, als den Inbegriff, die Allheit der Bestimmungen eines Gegenstandes, hat unendliche Verwirrungen in der Philosophie angerichtet. Nun sind aber nicht nur alle Theile, oder Bestimmungen, oder Prädikate zusammengenommen dem Ganzen, welches sie in sich vereinigt, gleich, und mit ihm oder dem Gegenstande Eines und Dasselbe; sondern sie stellen sich, und zwar eben deswegen, auch nothwendig als mit ihm zugleich vorhanden dar, so daß objektiv weder das Ganze vor seinen Theilen vorhanden seyn, noch die Theile, als Theile dieses Ganzen, vorhanden seyn können vor ihm. Mit andern Worten: zwischen Grund und Folge, zwischen Subjekt und Prädikat, ist das Eintreten einer Zeit schlechthin unmöglich. Mit dem Eintreten der Zeit verwandeln sich die Begriffe von Grund und Folge in die Begriffe von Ursache und Wirkung. Wie aber die Wirkung aus der Ursache hervorgehe und beide mit einander auf eine nothwendige Weise verknüpft sind, erkennen wir nur dann, wenn wir von der sie von einander trennenden Zeit in der Reflexion abstrahiren, die Ursache in Grund (Subjekt), die Wirkung in blosse Folge (Prädikat) verwandeln, und beides (Ursache und Wirkung) in einander fallen lassen können."

zwischen ihnen ist, und jede Ursache und Wirkung sich in unendlich viele Ursachen und Wirkungen theilen läßt*): nie aber sind sie so Eins wie Subjekt und Prädikat: sondern ihre Relation ist eben eine andere, — eine eigene Kategorie und deshalb nicht weiter zu erklären.

Daß Folge zum Grunde sich verhalte, wie Theil zum Ganzen, ist nicht wahr. Als Folge eines Grundes erkenne ich Etwas immer nur durch einen Schluß, es ist ein Also nothwendig dabei. Denn Grund und Folge sind blosse Funktionen meines discursiven Verstandes. Bei Ursach und Wirkung, Substanz und Accidenz ist das nicht; ihre Erkenntniß ist eine unmittelbare, durch eigene Kategorien.

---

*) Später hat Schopenhauer seine Ansicht über diesen Gegenstand ausführlicher und schärfer entwickelt in der vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, 2. Aufl., §. 25, welcher Paragraph von der „Zeit der Veränderung" handelt. Man vergl. daselbst auch §. 47, und in „der Welt als Wille und Vorstellung", II, Cap. 4, S. 41, 42 der 2. Aufl., S. 44—46 der 3. Aufl.

5. Zu Fries' Kritik der Vernunft.*)

Zum ersten Band.

Pag. 9 widerlegt er Fichte's Handeln ohne Handelndes; aber wie Fichte das Ich als Wirkung ohne Ursache setzte, so setzt es Fries p. 11—13 als Ursache ohne Wirkung. — Ich sage, das Denken ist nur gleichnißweise Thätigkeit oder Handeln zu nennen.**)

*) Neue Kritik der Vernunft von Jacob Friedrich Fries. 3 Bde. Heidelberg, bei Mohr u. Zimmer. 1807.

**) Pag. 9 sagt Fries: „Fichte behauptete zuerst: das Ich sei ein blosser Akt, ein Handeln ohne Handelndes, ein Leben ohne Lebendiges, That ohne Thätiges. Mit dieser Ansicht ging Schelling weiter in der Naturphilosophie, wollte hier auch nur vom Handeln allein, von blosser Produktivität ohne Produkt und ohne Substrat des Seyns ausgehn. Dieses stimmte nun sehr gut mit dem Wunsche zusammen, die Naturphilosophie von dem todten mathematischen Gesetze der Masse zu befreien. Der Proceß in der Natur nach seiner blossen Form als Magnetismus, Elektricität oder Organisation war sich nun selbst genug, ohne an die zu Grunde liegende Substanz der Masse gebunden zu seyn; man bildete sich ein, alles in Leben verwandelt zu haben. Aber der ganze Vorschlag ist durchaus unhaltbar, es wird hier eine Abstraktion gefordert, die kein Mensch wirklich zu machen im Stande ist. So wenig wir die Farbe losgetrennt von der Oberfläche des Körpers, die wir als gefärbt vorstellen, nur für sich anzuschauen im Stande sind, ebenso wenig wird es gelingen, wirklich blosse Thätigkeit ohne ein Subjekt zu denken, dem sie gehört."

Pag. 11—13 behauptet Fries, daß es ein Handeln gebe „als

Pag. 13. Aller Organismus ist lebendig: Denken ist nicht Charakter des Lebens: denn wo fängt es in der Stufenfolge der Organisationen an? beim Polyp oder bei der Auster? *)

Pag. 52—56. Grundfalsche Erklärung der sinnlichen Wahrnehmung. **)

Thätigkeit in sich selbst, ohne Beziehung auf ein Anderes, ein Handeln ohne Behandeltes, ein Handeln, durch welches nichts wird, als die Handlung selbst, z. B. beim Vorstellen und Erkennen." Während sonst eine Ursache den Zustand eines andern Dinges verändert, ausser dem Wirken noch ein Bewirktes da ist, gebe es dagegen bei der innern lebendigen Thätigkeit des Vorstellens kein solches Behandeltes, sondern blosse Handlung rein für sich ..... „Das Denken wird nicht, wie jede äussere Thätigkeit, nur aus Veränderungen als deren Ursache, sondern unmittelbar als veränderliche Thätigkeit selbst erkannt. Das relative besteht hier darin, daß das Ich nur durch das Verhältniß zu seinem Denken erkannt wird, als Ursache desselben, aber nicht in äussern Verhältnissen seiner Thätigkeit zu einem andern. Die ursprüngliche Thätigkeit des Ich ist also eine Handlung schlechthin, ohne einen Erfolg derselben, als daß gehandelt worden ist, ohne ein Behandeltes" u. s. w.

*) Fries sagt p. 13 vom Denken: „Diese in sich selbst gehaltene Thätigkeit ist das Charakteristische des Lebens ..... Sowohl für den Organismus, als für die Kraftäusserung der Materie brauchen wir das Wort Leben immer nur bildlich, das Leben ist nur in innerer Thätigkeit, d. h. im Denken."

**) Fries sucht p. 52—56 die Ansicht zu widerlegen, nach welcher die Wahrnehmung eines Gegenstandes ausser uns mittelbar zu Stande kommt, nämlich durch Ableitung der sinnlichen Empfindung in uns von einer äussern Ursache, einem Gegenstande, der unsere Sinne afficire. Im Gegensatze hiezu behauptet Fries: „Die Anschauung in der Empfindung hat für sich allein unmittelbare Evidenz, indem sie den Gegenstand als gegenwärtig vorstellt. Der Gegenstand wird darin nicht vorgestellt, wiefern er das in der Empfindung das Gemüth Afficirende ist, nicht als einwirkend auf das Gemüth, sondern nach unmittelbaren Beschaffenheiten desselben und schlechthin als in der Anschauung gegeben. So sehe ich den grünen Baum unmittelbar als etwas Grünes ausser mir, und nicht als die Ursache meiner Empfindung vom Grünen." „Dieser Fehler, wo man den Gegenstand nur als das Afficirende in der Empfindung anzuschauen meint, liegt allen den Spekulationen zu Grunde, in denen die Wahrheit der Erkenntniß aus einem Kausalverhältniß zu ihrem Gegenstande abgeleitet wird, oder wo man skeptisch daraus die Unsicherheit unseres Wissens aufweisen will, daß man diesen Kausalverhältnissen nicht trauen dürfe."

Pag. 72. Plattes Geschwätz gegen moralische Selbstprüfung.*)

Pag. 77 über dunkle Vorstellungen viel Falsches und Heterogenes zusammengemengt. Auch das im Gedächtniß Aufbewahrte zählt er dazu.**)

Pag. 82, 83: seichtes Geschwätz über das Ich.***)

---

*) Fries spricht p. 72 von den Gefahren der „Verwechslung von Einbildung und innerer Anschauung", als der Quelle alles Aberglaubens, und fährt dann fort: „Aber aus eben dem Grunde müssen wir die wissenschaftliche Selbstbeobachtung im Allgemeinen, welche wir zum Behufe der Anthropologie fordern, so wie den festen, sich selbst wahrhaften Blick in das moralische Innere, sorgfältig von der sittlichen Selbstbeobachtung unserer innern Gesinnung unterscheiden, die nur allzuleicht in mystische Selbstbeschauung ausschlägt ..... Moralische Selbstbeobachtung im Leben wird die Folterbank aller Initiaten von religiösen Schwärmern, zugleich auch dasjenige, was diese Schwärmer dem Leben entreißt, sie nur in sich selbst verschließt, und dem einmal gewonnenen Schüler den Rückweg in die freie Welt versperrt. Sich in allen seinen Handlungen und Wünschen unablässig selbst zu prüfen, ob man es redlich meint, genau darauf zu achten, daß man im Guten nicht stehen bleibe oder gar zurückgehe, sondern täglich zu einer lauterern, inneren Gesinnung fortschreite, dies ist die ängstliche Maxime religiöser Schwärmer" u. s. w.

**) Fries nennt p. 77 die Vorstellungen, deren wir uns unmittelbar nicht bewußt sind, dunkle im Gegensatze der klaren, deren wir uns unmittelbar bewußt sind, und sagt über die erstern: „Ja dieses dunkle Feld unserer Vorstellungen ist sogar bei weitem grösser, als das helle, dessen wir uns bewußt sind. Unter der ganzen Menge unserer jedesmaligen Vorstellungen machen die klaren nur einzelne lichte Punkte in einem unermeßlichen Gebiete des Dunkeln. Wie wenige unter den beständig auf uns einfliessenden Sinnenanschauungen bemerken wir besonders, hier muß durchaus erst das Ungewöhnliche unsere Aufmerksamkeit wecken, damit wir uns ihrer bewußt werden. Wer z. B. einen Vortrag oder eine Musik anhört, der hört ganz auf gleiche Weise alle Worte oder Töne, er mag darauf achten oder nicht; allein wenn er nicht aufmerksam ist, so wird er sich der einzelnen Vorstellungen hier gar nicht bewußt, sie bleiben ihm immer dunkel. Ein Gelehrter würde eine halbe Welt auf einmal vor seinen Augen offen liegen sehn, wenn plötzlich die ganze Menge der dunkeln Vorstellungen seines Gedächtnisses ihm klar würde."

***) Fries sagt p. 82 f.: „Wenn ich sage: Ich bin, so ist mir in diesem Bewußtseyn nur mein Daseyn unmittelbar gegeben, ich

Pag. 95—100. Falsche Theorie des Gedächtnisses. Das Zugleichseyn von Vorstellungen in uns ist schon darum unmöglich, daß die Form des innern Sinnes nicht Raum ist, sondern Zeit. *)

---

selbst aber werde darin nicht angeschaut, sondern nur beziehungsweise gedacht. Der Gegenstand dieses Bewußtseyns ist das Ich, wenn ich aber Ich denke, so stelle ich damit nur überhaupt ein Ding im Verhältniß zu sich selbst vor, ohne zu erkennen, was dies für ein Ding ist. Nicht was ich bin, sondern nur, daß ich bin, wird im reinen Selbstbewußtseyn ausgesagt, es ist also nicht Anschauung, sondern Vorstellung der Reflexion ...... Wenn ich sage: Ich bin, so bestimme ich das Objekt dieses Vorstellens nur als dasselbe Ding, welches auch das vorstellende Subjekt darin ist; um also zu erfahren, von wem die Rede sei, muß ich erst dieses Selbstbewußtseyns mir wieder bewußt werden, um das Subjekt desselben zu erkennen; hier heißt es aber wieder nur: Ich bin es, Ich der Vorstellende im Bewußtseyn des Selbstbewußtseyns bin Subjekt und Objekt des Selbstbewußtseyns. Und gehe ich nun noch weiter zum Wissen des Wissens um mein Wissen, so erfahre ich immer nur dasselbe: Ich, dasselbe Ding, welches vorstellt, wird hier auch vorgestellt; was dies aber für ein Ding sei, kommt im Selbstbewußtseyn allein nicht vor."

*) Nach Fries ist Gedächtniß das Vermögen, einmal gehabte Vorstellungen aufzubehalten, und nicht das Aufbehalten einmal gehabter Vorstellungen, sondern das Vergessen derselben braucht eine eigene Erklärung. Es verstehe sich von selbst, daß einmal erregte Vorstellungen im Gemüth fortdauern müssen (p. 96). Das Vergessen nun erklärt Fries „als eine immer grössere Verdunkelung unserer Vorstellungen, ohne daß wir eben anzunehmen brauchen, daß uns Vorstellungen je wieder ganz verloren gehen" (p. 97). Das beständige Wechseln, Erscheinen und Verschwinden der Vorstellungen ist nach Fries „nur ein Steigen und Sinken ihrer Lebhaftigkeit" (p. 98). „Die Schwierigkeit in dieser Untersuchung (sagt Fries p. 99) liegt zuletzt darin, daß die Form des innern Sinnes, das reine Selbstbewußtseyn, kein Gesetz der anschaulichen Nebenordnung des im Innern zugleich Befindlichen giebt, wie der Raum dies äusserlich thut." Denen gegenüber, die behaupten, daß es gar kein mannigfaltiges Zugleich in der innern Wahrnehmung gebe, macht Fries geltend, „daß dann gar keine Vergleichung möglich wäre." „Wer reine innere Beobachtung kennt, und sie nicht mit Raisonnement aus falschen Voraussetzungen verdirbt, der wird leicht finden, z. B. wenn er über die Möglichkeit der Vergleichung nachdenkt, wo ich mir des einen und des andern nothwendig zugleich bewußt seyn muß, oder auch nur, wenn er darüber nachdenkt, wie ich

Pag. 183 giebt er ein Beispiel von einem hypothetischen Urtheil, das aber gar keins ist, sondern bloß so aussieht, weil er wenn sagt, statt wann oder wo. Es ist ein kategorisch problematisches Urtheil.*)

Pag. 283, 284 zeigt sich zuerst recht deutlich der faule Fleck! „Daseyn Gottes ist angeborene Idee.“ — „Den höchsten Grundsätzen liegt noch ein Gesetz zum Grunde.“ — „Aus der Theorie der Vernunft wird abgeleitet, was für ursprüngliche Erkenntniß wir haben müssen.“ — Müssen! secundum quam legem müssen?**) —

---

zugleich so mancherley sehen, hören, denken und wollen kann — der wird leicht finden, daß allerdings eine solche Nebenordnung vor dem Bewußtseyn stattfindet, nur ohne eine anschauliche Form derselben.“ — Schopenhauer hat seine Theorie des Gedächtnisses dargelegt in der vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, 2. Aufl., §. 45. — In seinen Erstlingsmanuscripten (Dresden 1814) stellt er das Gedächtniß mit der Phantasie zusammen, indem er sagt: „Phantasie ist eigentlich des Verstandes und der Sinnlichkeit Abhängigkeit vom Willen, und daher ihre Uebungsfähigkeit. Gedächtniß im engern Sinn ist eigentlich nur der Vernunft Abhängigkeit vom Willen und Uebungsfähigkeit. Phantasie ist also für Verstand und Sinnlichkeit, was Gedächtniß für Vernunft. Man kann auch sagen: Phantasie ist das Gedächtniß des Verstandes und der Sinnlichkeit, Gedächtniß ist die Phantasie der Vernunft.“ Hierauf entwickelt er seine Ansicht vom Einfluß des Wahnsinns auf das Gedächtniß, übereinstimmend mit dem in „der Welt als Wille und Vorstellung“, Bd. II, Cap. 32 vom Wahnsinn Gesagten.

*) Fries führt p. 183 als Beispiel eines hypothetischen Urtheils die „hypothetische Grundregel: Wenn zwei Punkte gegeben sind, so läßt sich durch diese allemal nur eine gerade Linie ziehn“, an.

**) Fries spricht p. 283 f. von den undemonstrirbaren Urtheilen, die er die eigentlich philosophischen nennt. „Wenn ich z. B. sage: Jede Substanz beharrt, jede Veränderung hat eine Ursache, alles Zugleichseyn ist durch die Wechselwirkung der Substanzen bestimmt, oder wenn ich über Recht und Unrecht, Tugend und Untugend urtheile, und zuoberst sage: jedes vernünftige Wesen soll seiner persönlichen Würde gemäß als Zweck an sich behandelt werden; oder endlich, wenn ich behaupte: es sei ein Gott und der Wille sei frei, worauf gründe ich denn mein Urtheil? Ich erkenne im ersten Falle Gesetze der Natur, im andern Gesetze der Freiheit, im letzten Gesetze der ewigen Ordnung der Dinge, ohne alle Berufung auf Anschauung. Aber eben

Pag. 286—295. Aus diesen wenigen Seiten ist Friesens gänzliche Verkehrtheit, Verworrenheit, Mangel an philosophischer Besonnenheit deutlich zu sehn. Ich kritisire daher ausführlicher:

1) p. 287: „eiue Erkenntniß heißt wahr, wenn ich mir bewußt bin, sie in meiner Vernunft zu haben, falsch, wenn ich mir bewußt bin, ihr Gegentheil zu haben."*) Dieser sein „anderer Begriff der Wahrheit" ist höchst absurd. „Falsche Erkenntniß" ist schon contradictio in adjecto: denn Erkenntniß heißt Uebereinstimmung eines Begriffs mit einem Gegenstand der Erfahrung: dasselbe also was Wahrheit heißt. Man kann also nur von falschen Begriffen reden, nicht von falschen Erkenntnissen. Er macht diesen Unterschied nicht, braucht also Erkenntniß statt Begriff. Dies zugestanden, ist sein Satz doch sinnlos und müßte,

---

diese Gesetze, deren ich mir im Urtheil nur wieder bewußt werde, müssen doch als unmittelbare Erkenntniß in meiner Vernunft liegen, nur daß ich eben das Urtheil brauche, um mir ihrer bewußt zu werden. Wir können also unser Urtheil hier nur dadurch begründen, daß wir aufweisen, welche ursprüngliche Erkenntniß der Vernunft ihm zum Grunde liegt, ohne doch im Stande zu seyn, diese Erkenntniß unmittelbar neben das Urtheil zu stellen, und es so durch sie zu schützen. Diese Art, einen Grundsatz zu begründen, heiße die Deduktion desselben ..... Worin besteht aber diese Deduktion? Sie soll das Gesetz in unserer unmittelbaren Erkenntniß aufweisen, welches einem Grundsatz zum Grunde liegt und durch ihn ausgesprochen wird; da wir uns aber hier dieses Gesetzes eben nur durch den Grundsatz bewußt werden, so kann die Deduktion einzig darin bestehen, daß wir aus einer Theorie der Vernunft ableiten, welche ursprüngliche Erkenntniß wir nothwendig haben müssen, und was für Grundsätze daraus nothwendig in unserer Vernunft entspringen ...... Ich beweise nicht, daß jede Substanz beharrlich sei, sondern weise nur auf, daß dieser Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz in jeder endlichen Vernunft liege; ich beweise nicht, daß Gott sei, sondern ich weise nur auf, daß jede endliche Vernunft einen Gott glaubt."

*) Pag. 286—295, §. 71 handelt über „empirische und transscendentale Wahrheit". Der gewöhnlichen Definition der Wahrheit gegenüber: „Wahrheit ist Uebereinstimmung einer Erkenntniß mit ihrem Gegenstande", macht Fries einen „andern Begriff der Wahrheit" geltend: „eine Erkenntniß heißt wahr, wenn ich mir bewußt bin, sie in meiner Vernunft zu haben, falsch, wenn ich mir bewußt bin, ihr Gegentheil zu haben" (p. 287 fg.).

um nur Sinn zu erhalten, so heissen: „eine Erkenntniß (Begriff) ist wahr, wenn ich mir bewußt bin, sie «als wahr» in meiner Vernunft zu haben, falsch, wenn ich mir bewußt bin, ihr Gegentheil «als wahr» in meiner Vernunft zu haben“. Womit nichts gesagt wäre: und doch ist diese Aenderung nothwendig: denn entweder Erkenntniß heißt schon mit der Erfahrung übereinstimmender Begriff, und da ist jede Erkenntniß wahr, also sein Satz falsch: oder Erkenntniß heißt bloß Begriff, und da wäre jeder Begriff, den ich habe, z. B. Hippokentauros, wahr, also sein Satz falsch.

2) p. 290. Daß die Erkenntniß dem Gemüth unmittelbar ohne Schlüsse gegeben sei, hat er schon oben behauptet, ist aber ganz falsch.*) Sie beruht auf einem auch dem rohesten Verstand geläufigen Schluß, der aber gar nicht in Worte gebracht zu werden braucht. Ein Beispiel: ein vom Staar Operirter sieht, ohne zu erkennen, d. h. jenen Schluß zu machen: was er sieht, betastet er, der betastete Körper wirkt auf seinen eigenen, dies Wirken lernt er Seyn nennen, und schließt fortan, daß jeder Gegenstand, den er sieht, bei der Annäherung auch so wirken werde, er lernt die Wahrnehmungen eines Gegenstandes durch alle Sinne zu einem Begriff vom Gegenstand, als einem ens, Substanz, vereinen, d. h. er lernt den Gebrauch der Kategorien, die er vorher nur nach Wahrnehmungen der andern Sinne anwandte, nun nach Wahrnehmungen des weitreichenden Gesichts anwenden.

---

*) Fries behauptet p. 290, was er schon p. 52—56 behauptet hatte, daß die anschauliche Erkenntniß eines gegebenen Gegenstandes eine unmittelbare, durch keine Rückbeziehung der Empfindung auf ihre gegenständliche Ursache vermittelte sei. „Bei der unmittelbaren anschaulichen Erkenntniß eines gegebenen Gegenstandes beruht die Evidenz und Wahrheit derselben durchaus nur darauf, daß sie dem Gemüthe unmittelbar gegeben ist, d. h. auf ihrem Daseyn im Gemüthe. Ihre Wahrheit schreibt sich durchaus von keinem Kausalverhältnisse zum Gegenstande, nicht davon her, daß der Gegenstand sie hervorgebracht habe, sondern nur davon, daß er in ihr als gegeben vorgestellt wird. ..... Die Anschauung ist ein unmittelbarer im Gemüthe passiv bestimmter Zustand, sie führt ihre Wahrheit unmittelbar bei sich und bedarf schlechterdings keiner Ableitung durch Schlüsse.“

3) Ibid. unten, daß er das Nothwendige, Allgemeingültige, Apriorische in unserer Erkenntniß, d. h. die Bedingungen der Erfahrung, ewig und absolut nennt, — ist der grosse Irrthum Aller, die die Kritik der reinen Vernunft nicht in ihrer Tiefe verstanden haben: der grosse Punkt, der Schlüssel aller Weisheit ist das bessere Verständniß hievon! *)

4) pag. 290—295. Hier zeigt sich sein Grundirrthum, welcher ist die Voraussetzung von einem Ding an sich, einem Gespenst, das aus gänzlicher Unfähigkeit deutlich zu denken entspringt. (Was Kant mit dem Ausdruck meint, nämlich das Ewige, gehört nicht hieher.) Dies Ding an sich soll seyn ein Seyn unabhängig vom Erkanntwerden, und dessen Erkenntniß ist es, was er transscendentale Erkenntniß nennt; wie toll! Hieraus erklärt sich der Unsinn, der p. 287 vorgebracht ist. — Seine ganze Weisheit, daß unsere Erfahrungserkenntniß nur „empirische", nicht „transscendentale" sei, ist nichts als die auf der Oberfläche liegende Bemerkung, die schon Sextus Empiricus adversus Mathematicos VII, 191 (Gedicke Histor. philos., p. 108) und Cicero, Acad. quaest., Lib. 2, c. 24 macht. — Fries begreift nicht, daß das Wort Seyn bedeutet „durch Sinne und Verstand erkannt werden", „Ding" das so Erkannte und mehr nicht. **)

---

*) Fries fährt p. 290, nachdem er von der sinnlichen Anschauung als unmittelbarem passiven Zustande im Gemüthe gesprochen, fort: „Aber die Sinnesanschauung für sich enthält nur ein momentanes zufälliges Erkennen; erst in der Reflexion über das Anschauen werden wir uns des Nothwendigen und Allgemeingültigen in der Erkenntniß bewußt. Das Unmittelbare in diesem ist dasjenige, dessen wir uns nur in deducirbaren Grundsätzen der apodiktischen Erkenntniß bewußt werden. Dieses unmittelbare a priori, dieses unmittelbare Nothwendige und Allgemeingültige, Ewige und Absolute, oder wie man es sonst nennen will, ist seit jeher der Stein des Anstoßes aller Philosophie, und doch zugleich der eigentliche Gegenstand ihrer Untersuchungen gewesen, an dessen Möglichkeit man noch nie völlig durchdringen konnte."

**) Fries hält es für die Hauptsache einzusehen: „durch alle Anschauung des Gegenstandes als gegenwärtig, und durch alle Demonstration aus der Anschauung wird niemals etwas in Rücksicht der Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande gewonnen,

Pag. 301—309. Viel Gutes über die Unmöglichkeit eines obersten Princips alles Wissens, und Erklärung der verschiedenen Bedeutungen des Wortes Princip.*)

---

sondern es ist nur von subjektiven Verhältnissen meines Erkennens und von subjektiver Begründung in der Geschichte meiner Vernunft die Rede" (p. 293). „Selbst für das Ideal einer vollendeten wissenschaftlichen Form unserer Erkenntniß ist jede oberste Begründung nur eine subjektive, die sich bloß auf die innern Gesetze der Thätigkeit unserer Vernunft im Erkennen bezieht. Es ist immer nur von dem die Rede, wie die menschliche Vernunft weiß und erkennt, und nicht unmittelbar von dem, wie die Dinge an sich sind" (p. 295). Hieraus erklärt sich die von Fries p. 287 aufgestellte neue Definition der Wahrheit: „eine Erkenntniß heißt wahr, wenn ich mir bewußt bin, sie in meiner Vernunft zu haben, falsch, wenn ich mir bewußt bin, ihr Gegentheil zu haben." Fries nannte dort die gewöhnliche Erklärung der Wahrheit, welche nach Uebereinstimmung mit dem Gegenstande fragt, „transscendentale Wahrheit", die andere aber, welche nur nach dem Vorhandenseyn im Gemüthe fragt, „empirische Wahrheit". Hier (p. 290—295) kommt er nun zu dem Resultat, daß obwohl die gewöhnlichen Ansprüche auf objektive Begründung, d. h. auf Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Gegenstande (also auf das, was er transscendentale Wahrheit nennt), gehen, im Grunde doch nur eine subjektive Begründung möglich sei, also uns allein das, was er empirische Wahrheit nennt, übrig bleibe, und er tadelt Kant, daß, obwohl letzteres der eigentliche Geist seines Kriticismus sei, er doch noch nicht sich davon frei gehalten, „die Objektivität der Sinnesanschauung durch ein Kausalverhältniß des Afficirenden erklären zu wollen und überhaupt auf dasjenige auszugehen, was wir objektive Begründung unserer Erkenntnisse nennen" (p. 295).

*) Fries polemisirt gegen die Ansicht, nach welcher es die höchste Aufgabe der Wissenschaft ist: alles aus einem höchsten Princip abzuleiten. „Seitdem Reinhold etwas Eigenes in der Philosophie zu haben anfieng, sprach sich das alte Vorurtheil der Einheit bestimmter so aus: es sei die Hauptaufgabe aller Philosophie, alles unser Wissen auf ein oberstes Princip zurückzuführen und den ganzen Inhalt unseres Wissens aus diesem obersten einen Punkte wieder zu entwickeln. Wie im chinesischen Feuerwerk aus einem einfarbig leuchtenden Sterne sich vielfarbig Fruchtkörbe und Blumensträuße entwickeln, und grüne Ranken von Korb zu Korb laufen, so sollte auch hier aus der Einheit eines unmittelbar Gewissen die ganze Fülle des Lebens in unserer Erfahrung sich entfalten. Wir sehen aber leicht, daß dies Ganze eine

Zum zweiten Band.

Pag. 159—161 steht seine Meinung im Allgemeinen vom Ursprung der Ideen (im Kantischen Sinn), wobei sich in seine Ansicht ein deutlicher Blick thun läßt.*)

---

widersinnige Forderung war. Je höher ein Princip steht, desto allgemeiner ist es, je allgemeiner es aber ist, desto leerer und inhaltsloser. Das höchste Princip wird fast gar keinen Inhalt mehr haben, aus ihm läßt sich nichts entwickeln, es ist gerade das Einfache, aller Entwickelung unfähige; man kann ihm nur das anders woher gegebene Material unterordnen. Jedes Princip ist Edukt einer Abstraktion, und je höher wir mit unserer Abstraktion steigen, desto mehr verlieren wir an Inhalt, desto leerere Formen behalten wir übrig. Wer also alle Weisheit aus einem obersten Princip entfalten will, der hegt die Schaale eines ausgeblasenen Eyes im Brütofen seiner Spekulation, und wenn sich ja ein Leben darin zu regen schiene, so könnte es nichts seyn, als das in Flammen gerathene Stroh seiner Phantasie, mit dem er die liebe Schaale sorgsam wärmen wollte." „Wir erhalten den Inhalt und das Mannigfaltige nicht in der Einheit und Allgemeinheit des Princips, sondern neben dieser durch die Erfahrung, wir können den Inhalt nicht aus dem Princip ableiten, sondern nur unter ihm zusammenstellen und ordnen" (p. 305 fg.). Hierauf zählt Fries die verschiedenen Bedeutungen des Worts Princip auf (p. 307 f.) und kommt zu dem Resultat: „Die Wissenschaft auf ihr höchstes und letztes Princip zurückführen heißt im Grunde nichts weiter, als sie aus dem Wesen der Vernunft ableiten und anthropologisch erklären, wie sie gerade die ist, die sie ist." Aus der Verwechslung dieses subjektiven Quells aller Erkenntniß mit dem Quell aller Realität sei die Forderung eines Princips alles Seyns als obersten Erklärungsgrundes entsprungen.

*) Nach Fries ist zwar Einheit und Nothwendigkeit Eigenthum und erstes Gesetz der Vernunft, die Anforderungen desselben können aber durch die nur sinnlich eingeleitete Erkenntniß nie vollständig befriedigt werden. „So fordert die transscendentale Apperception aus dem ersten Gesetz unserer Erkenntniß ein Ganzes der erfüllten Form, allein die sinnliche Anregung kann sich nur eine leere Form zu Grunde legen, in welcher die Unvollendbarkeit der Erfüllung der Form aufgenommen werden kann. Die Selbsterkenntniß der Beschränktheit unserer Vernunft findet daher in der Einheit des gegebenen Mannigfaltigen anstatt der Totalität eines Weltganzen nur die Unendlichkeit der unvollendbaren rein sinnlichen Formen in Zahl,

Pag. 171 über die Leerheit des Begriffs des Absoluten viel Wahres. *)

Pag. 177, 178. Sehr merkwürdige Stelle über Schelling. **)

Zeit und Raum, sie findet in jedem gegebenen Ganzen nur beschränkte Realität anstatt eines absolut Realen, sie findet in allen Verhältnissen nur Reihen des Bedingten, wo jedes Bedingte eine höhere Bedingung voraussetzt, ohne je im Unbedingten das vollständige Ganze der Reihe fassen zu können, sie muß also endlich die Modalität ihrer gegebenen Erkenntniß als Erscheinung für ihre beschränkte Ansicht dem nothwendigen Wesen der Dinge an sich selbst entgegensetzen. Aus diesem Gegensatze der vollendeten Einheit gegen die Formen der Verbindung des uns Gegebenen erhalten wir dann den Gegensatz der idealen Ansicht gegen die natürliche. Wir müssen deshalb in Rücksicht der Deduktion der Ideen genau unterscheiden die positive Grundlage unserer ganzen idealen Ansicht, und die Formen des Ausspruchs der Ideen vor der Reflexion. Jene positive Grundlage ist der Glaube an die Realität schlechthin, welcher das innerste Eigenthum jeder vernünftigen Erkenntnißkraft ist; die Formen, unter denen wir uns vor der Reflexion allein die ideale Ansicht aussprechen können, entspringen hingegen nur aus der Negation der Beschränkung unseres sinnlichen Wissens" (p. 160 f.).

*) Fries sagt p. 171: „Der spekulative Rationalismus will in dem Absoluten das Princip alles seines Wissens und das Thema aller Philosophie finden, von welchem sein absolutes Wissen allein ausgehen soll. Dagegen werden wir hier für's erste nur den Ursprung dieser Idee selbst anführen. Allerdings ist die Idee des Absoluten die höchste Form aller transscendentalen Ideen, daß aber in der Erkenntniß nichts mit ihr anfangen kann, daß sie sich vielmehr immer auf etwas anderes beziehen muß, an dem sie sich erst bilden kann, das zeigt uns ihr negativer Ursprung. Weit gefehlt, daß sie unmittelbarer Quell aller Wahrheit seyn könnte, so ist sie nur ein mittelbares Produkt der Reflexion, welches wir uns erst durch den Gegensatz gegen die gegebene Realität erzeugen können. In der That, was kann an sich positiver und befreiter von Negationen seyn, als die Idee der uneingeschränkten, absoluten Realität, aber doch ist für unser Bewußtseyn eben diese Idee das Negativste, was wir denken können, wir erreichen sie nur durch verdoppelte Verneinungen, durch Negation der Schranken."

**) Fries sagt p. 177 fg., nachdem er von Kants Kriticismus gesprochen: „Nach und nach aber wichen die Nachfolger wieder davon

Pag. 190—206 giebt den Grund seiner Ansicht, die sich als höchst verworren, dumpf und seicht bewährt, obgleich hin und wieder ein Gedanke ist. *)

---

ab, und Schelling kehrte, sicher gemacht durch die Verwerfung aller reflektirten Spekulation, ganz zur ersten dogmatischen Ansicht zurück. Mit seinem ersten Eintritt in die Spekulation übersieht er alle Schwierigkeiten der Skeptiker und Kritiker, will nur von absolutem Wissen, von Erkenntniß der Dinge an sich in der Philosophie wissen, sein erstes Thema ist Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Gegenstand, und sein erster Satz ein Versuch, das Gesetz derselben auszusprechen. Er nennt das Verhältniß der Erkenntniß zum Gegenstand das des Subjektiven und Objektiven, und die erste unbefangene Voraussetzung seiner ganzen Lehre ist, daß es mit jener Uebereinstimmung (mit der ewigen Kopula) seine vollkommene Richtigkeit habe; er ist nur bemüht, diese unbezweifelte Uebereinstimmung in ein Gesetz zu fassen, welches er anfangs Indifferenz des Subjektiven und Objektiven nannte (System der Philosophie, §. 1), nachher aber ausspricht: wahres Seyn und sich selbst erkennen ist eins und dasselbe ohne Gegensatz. (Verhältniß der Naturphilosophie zu Fichte's verbesserter Lehre, S. 50.) Um dieses durchzuführen, muß er die ganze Erkenntniß mit Hülfe der Reflexion als Willkührlichkeit verwerfen, über die wir uns zu erheben vermöchten; wenn er dann aber seine Lehre selbst giebt, so besteht sie nur darin: das Viele der Reflexion, welches nicht ist, auf die Einheit zu bringen, die allein ist. Seine ganze Lehre hat nur eine polemische Existenz, und wenn er nichts sagen wollte, als seine eigentlichste, eigene Meinung, so hätte er uns rein gar nichts zu sagen, als Ein Unaussprechliches."

*) Fries entwickelt p. 190—206 seine Ansicht von den drei Stufen unserer ganzen Erkenntniß in Rücksicht der Ideen, welche drei Stufen er als Wissen, Glauben und Ahndung bezeichnet: „Wir wissen durch Anschauung und Verstandesbegriff um das Daseyn der Dinge in der Natur, wir glauben nach Vernunftbegriffen an das ewige Wesen der Dinge, aber wir können nur in Gefühlen ohne Anschauung und ohne bestimmten Begriff das Gesetz des Glaubens in der Natur anerkennen" (p. 197). Fries tadelt Kant in der Lehre von den Ideen, „daß er keinen spekulativen Glauben kannte" (p. 198). „Unsere ganze Erkenntniß erhebt sich in Rücksicht der Ideen durch drei Stufen. Zu Grunde liegt die natürliche Ansicht der Dinge nach Materie und Geist in äusserer und innerer Physik. An der zweiten entwickelt sich die Idee zur sittlichen Ansicht der intelligibeln Welt, über welche endlich die Ahndung noch zur religiösen Ansicht der Dinge nach der Idee der Gottheit emporsteigt" (p. 206).

Pag. 225, 226. Gefasel über die Lebenskraft, das blosse Worte hat ohne einen Gedanken. *)

Pag. 242—243. Sehr viel Wahres über die Freiheit, in dem schon die Grundzüge von dem liegen, was Schelling 1809 in seinem Aufsatz über die Freiheit ausgeführt hat. **)

---

*) Fries erklärt p. 225 f. die gewöhnliche Ansicht von der Lebenskraft, wonach diese das Princip des Lebens in der Materie ist, ein Flämmchen aus der Weltseele, welches entweicht, wenn eine Bildung zerstört ist, oder sich wieder in das universelle Leben der Weltseele verliert, — für ein Mißverständniß, aus folgendem Grunde: „Wir dürfen eigentlich von keinem Princip des Lebens in der Materie sprechen, denn jedes Leben ist uns nur ein Inneres, Leben kann wohl durch die Materie erscheinen, aber niemals in der Materie. Wir kennen kein wahres Leben, als das Erkennen, Begehren und Wollen unserer Vernunft. Leben heißt sich aus einem innern Princip zur Handlung bestimmen, und dafür haben wir keinen andern Fall der Anwendung, als die innere Thätigkeit des Gemüthes. In der Materie kommt alles nur aus äussern Verhältnissen zusammen, so auch im Organismus, der nur durch die Gegenwirkung seiner Theile gegen einander unter einer bestimmten Form besteht. In der Materie giebt es nur ein Analogon des Lebens durch die Form der Organisationen, diesem entspricht das innere Leben, wir dürfen aber dieses Leben selbst weder durch Wechselwirkung des Gemüthes, noch als eigene Lebenskraft selbst in die materiellen Verhältnisse einführen. Das innere Lebendige, das Gemüth selbst auf die Materie einwirken lassen zu wollen, ist gegen die Grundsätze einer gesunden Physiologie“ u. s. w.

**) Fries bringt p. 242—243 die Schwierigkeit der Frage der Zurechnungsfähigkeit des menschlichen Willens zur Sprache und giebt seine Lösung: „Die Schwierigkeit ist hier die: Ich selbst falle durch Geburt und Erziehung ganz in die Geschichte, ich bin selbst nur Erzeugniß der Natur, ich bin, so wie ich in der Natur erscheine, nothwendig durch die veranlassenden Ursachen in Geburt, Lage und Erziehung, welche mich überhaupt in der Erscheinung aufgeführt haben. Dessenungeachtet mache ich aber doch im Gewissen Ansprüche an mich, worin ich mir meine Handlungen als gut oder böse anrechne, und mir in Tugend und Recht nothwendige Vorschriften für meine Handlungen gebe, als ob es von mir abhienge, was ich thun oder lassen will, und ich beurtheile jede einzelne meiner Handlungen gemeinhin immer so, als ob es in meiner freien Wahl stehe, ob ich sie auch hätte lassen können. Wir lösen diese Schwierigkeit also. Wenn wir die Beschaffenheit unsers Willens in Rücksicht seiner Tugend den Charakter desselben nennen, so können wir ihm erstlich einen empirischen

Pag. 244: „Jeder Kraft in der Natur kommt ein Grad zu, der immer grösser oder kleiner werden kann: also auch meiner Tugend."*) Was ist denn hier diese **Natur**, unter die

---

Charakter zuschreiben, welcher in die innere Natur fällt und mit ihr in die Geschichte und in die Zeit. Dieser empirische Charakter ist aber nur die Erscheinung eines intelligibeln Charakters, welcher im Seyn der Dinge an sich und nach der ewigen Ordnung der Dinge ihm zum Grunde liegt und sein wahres Seyn enthält. Dieser intelligible Charakter fällt dann in die Welt der Freiheit, und durch ihn beurtheile ich meinen Willen als frei. Ich kann ihn dann auch als freie Ursache auf die ganze Erscheinung meines empirischen Charakters, d. h. auf die ganze Geschichte meines Lebens beziehen, und mich hier in jeder einzelnen meiner Entschließungen als frei beurtheilen. Diese Beziehung meiner Freiheit auf meine Handlungen findet aber nicht eigentlich auf die abgebrochenen einzelnen Thaten in der Wahl statt, sondern auf jede einzelne nur durch den Zusammenhang des Ganzen."

*) Fries sagt p. 244: „Die Tugend des Menschen ist eine innere Kraft der Gesinnung, welche in Rücksicht des Entschlusses mit den von Aussen im Gemüthe erregten Neigungen in Widerstreit kommen kann. In der Natur wird aber mein Entschluß immer durch den stärksten Antrieb bestimmt werden. Jeder Kraft in der Natur kommt ein bestimmter Grad zu, der kleiner oder grösser gedacht werden kann ohne Ende, so daß über jeder gegebenen, noch so grossen Kraft immer eine noch grössere möglich ist. Also kommt der Tugend eines Menschen jederzeit ein bestimmter Grad der Kraft zu, um zum Entschluß zu wirken, über diesen muß jedesmal ein noch grösserer Grad möglich seyn, der ihn in diesem Konflikt überwinden würde, und somit ist für jede menschliche Tugend in der Natur ein Grad des sinnlichen Antriebes möglich, dem sie unterliegen müßte. In der Natur ist daher die Eigenschaft des Willens, von keinem äussern Eindruck, so stark er auch wirken mag, sich bestimmen zu lassen, unmöglich, jede Tugend in der Natur ist nur eine überwindliche endliche Tugend." Daraus folgert Fries, daß ein heiliger Wille in der Natur gar nicht erscheinen könnte, denn er müßte mit unendlicher Kraft in ihr auftreten. Doch auch der endliche Wille finde im Gewissen, daß jeder Antrieb, so stark er auch seyn mag, ihn nur afficiren, aber nie zur Handlung bestimmen könne, sondern daß jede solche Bestimmung eine innere Selbstbestimmung sei, in dieser Voraussetzung spreche das Gewissen also den Glauben an die eigene Freiheit aus, erhebe das eigene Daseyn über die Schranken der Natur, könne aber dann die Unvollkommenheit der menschlichen Tugend sich nur durch das Bewußtseyn eines ursprünglichen Hanges zum Bösen ergänzen.

auch mein Wille klassificirt und ihren Gesetzen subordinirt wird? woher erkennt Fries deren Gesetze? —

Ich sage, mein Wille ist absolut, steht über alle Körperwelt und Natur, ist ursprünglich heilig, und seine Heiligkeit ohne Schranken: vielmehr die Macht der Welt über mich hat Schranken, nämlich der terminus ist Vernichtung meiner Person: dann ist sie für mich nicht mehr. Darum ist meine Freiheit ein absolutes Gesetz und für sie ist kein Unmögliches.

So ist es theoretisch: und es kann keine Versuchung geben, von der sich a priori sagen liesse, daß keine Tugend ihr überlegen seyn könnte. Ob aber vielleicht Menschwerdung und Unheiligkeit des Willens unzertrennlich sind, ist eine andere Frage, die ganz ausser dem Gebiete des Erkennbaren liegt.

Pag. 273 steht das Credo unsers Philosophen: er glaubt an Gott Vater, Sohn und heiligen Geist, Amen! *) —

Uebrigens hat er Recht (auf den kurz vorhergehenden Seiten), daß von allen Theologien die populäre die gescheuteste ist: nämlich Gott hat die Welt gemacht und die Moral ist sein Wille. **)

---

*) Fries sagt p. 272, 273: „Unsere Idee der Gottheit ist nur eine, die Idee des heiligen Urgrundes im Seyn der Dinge, welche sich spekulativ für unsere Vernunft nach drei Verhältnissen aussprechen läßt, die dann ihre einzige spekulative Entwicklung enthalten. Wir denken nämlich erstlich im Verhältniß der transscendentalen Apperception in der Gottheit das reine Ideal der Vernunft, die absolute Selbstständigkeit des höchsten Wesens; zweitens im Verhältniß der formalen Apperception, die Gottheit im Verhältniß zur Welt, die Gottheit als Mittler, d. h. als das Wesen, durch welches die Welt ist; drittens im Verhältniß des materiellen Bewußtseyns, die Gottheit im Verhältniß zur Natur, als den heiligen Geist, von welchem alles Licht und Leben der Natur ausgeht."

**) Fries sagt p. 267: „Nach gewöhnlicher Ansicht im Volke wird die Gottheit als höchste Ursache der Welt und als der heilige Grund der höchsten Ordnung der Dinge gedacht, und alle Spekulation wird an dieser Vorstellungsweise keine weitere Korrektion anbringen können, als daß sie durch ihren Unterschied der Erscheinung und des ewigen Wesens der Dinge sich diese Idee deutlicher macht. Philosophen suchten, um feiner zu raffiniren, sich über diese Idee zu erheben, sind aber anstatt dessen immer nur unter ihr geblieben." Alle solche ein-

Zum dritten Band.

Pag. 19—26. Sehr seicht.*)

Pag. 34—39. Von der Lust am Guten: ein Muster von Verworrenheit und Seichtigkeit.**)

---

seitigen Versuche zur Ausbildung der Idee der Gottheit führt Fries auf zwei Grundformen zurück, auf den Pantheismus und den Fatalismus, und beleuchtet beide (p. 268 ff.), beide verwerfend.

*) Fries handelt p. 19—26 vom Gefühl der Lust und Unlust im Allgemeinen. Er unterscheidet das beurtheilende Gefühl von der Empfindung des Sinnes. Durch Vernachlässigung dieses Unterschiedes gienge uns das ganze Gebiet der Aesthetik und der praktischen Philosophie verloren. Selbst beim Angenehmen bedeute das Gefühl der Lust etwas ganz anderes, als die Empfindung des Sinnes, die zur Erkenntniß gehört. „Die Empfindung selbst ist ein gezwungener, veränderlicher Zustand des erkennenden Subjekts, in welchem dem Gemüthe von der dunkelsten Vitalempfindung bis zur bestimmtesten Organempfindung in Farbe und Ton immer eine Anschauung eines gegenwärtigen Gegenstandes dunkler oder klarer gegeben wird, welche die Empfindung als Erkenntnißthätigkeit bestimmt. Dabei ist aber die Empfindung ganz subjektiv als Gemüthszustand im Verhältniß zur Beförderung oder Hemmung meiner Lebensthätigkeit, sie ist mehr oder weniger zweckmässig oder zweckwidrig für meine Lebensäusserung überhaupt, und durch dieses Verhältniß findet sich das beurtheilende Lustgefühl erst zu ihr hinzu, welches also mit ihr selbst gar nicht eins und dasselbe ist." Hierauf unterscheidet Fries die Lust am Angenehmen, Schönen und Guten folgendermaßen: „Die Lust am Angenehmen und Schönen ist intuitiv, die am Guten intellektuell; das Angenehme gefällt durch die Empfindung schon vor der Beurtheilung, das Schöne gefällt nur in der Beurtheilung, das Gute endlich nach der Beurtheilung."

**) Pag. 34—39 spricht Fries von der Lust am Guten, nennt das Gute das dem Verstande nach Begriffen Gefallende, sagt, daß beim Guten immer erst die Frage entstehe, ob es für sich oder nur in Rücksicht auf ein Anderes, als etwas Nützliches, gut sei, und unterscheidet drei Arten des Guten, nämlich erstens das Nützliche, und dann zwei Arten des für sich selbst Guten. Das Nützliche gefalle nur als Mittel durch etwas anderes, welches zuletzt entweder etwas unmittelbar Angenehmes oder an sich Gutes seyn muß. Hier also liege dem Lustgefühl keine eigene Regel des Werthes zum Grunde. Das für sich selbst Gute, dem wir einen innern Werth nach Begriffen beilegen, sei

Pag. 66—71. Schrecklich seichtes Gewäsch vom Triebe der Menschheit.*)

Pag. 77 steht die Kantische Abgeschmacktheit, daß wir gegen fremde Leiden unempfindlich seyn müssen, wenn unser Wohlthun moralischen Werth haben soll.**)

---

von zweierlei Art, erstens dasjenige, was zu persönlichen Eigenschaften, zur Ausbildung und Vollkommenheit des Menschen, vorzüglich zur Bildung des Geistes gehört, zweitens das darüber sich erhebende höchste und unbedingte Gut, die sittliche Güte des Willens, Tugend und Charakter. „Nach jeder von diesen drei Arten des Guten zeigt das Lustgefühl am Guten nur ein mittelbares Beurtheilungsvermögen, nach einer anderweit durch den Willen schon gegebenen Regel. Alles Wohlgefallen am Guten ist mit Interesse verbunden."

*) Pag. 66—71 handelt vom „Trieb der Menschheit". Fries versteht darunter den Trieb nach persönlicher Vollkommenheit, die er vorher die erste Art des an sich Guten genannt hatte. Das Wohlgefallen an dieser setzt Fries als eine eigene Art zwischen das Wohlgefallen am Angenehmen und am Sittlichguten. „Wir haben nämlich hier eine Beurtheilungsweise, welche nicht nur, wie beim Genuß, die Zweckmässigkeit meines augenblicklichen Zustandes, sondern meine ganze Existenz, mich selbst als Mensch zum Gegenstand hat, Ich bin mir selbst Zweck und will der Idee nach alles seyn, was ein Mensch irgend seyn kann. Wir setzen den Werth hier also in die eigene persönliche Vollkommenheit. Die Beurtheilung des Angenehmen entspringt aus der thierischen Anlage des Menschen und geht auf Glückseligkeit als vollendete Fülle des Genusses; die Beurtheilung dieses Guten persönlicher Bildung entspringt aus der menschlichen Anlage, und geht auf Vollkommenheit als das Ziel aller Bildung; die Beurtheilung des höchsten Guten entspringt aus der rein vernünftigen Anlage, und geht auf Sittlichkeit, die sich einem höhern Gesetz als dem ihres eigenen sinnlich bedingten Daseyns unterwirft." Fries malt hierauf den Trieb nach persönlicher Vollkommenheit und die Lust daran aus.

**) Fries unterscheidet mit Kant die bloß pflichtgemässen Handlungen von den aus Pflicht geschehenden und führt p. 77 unter andern die Wohlthätigkeit als Beispiel an. „Auch hier wird die pflichtmässige noch so liebenswürdige Handlung doch nicht nothwendig noch eigenen sittlichen Werth haben, denn sie erfolgt zwar dem Gebote gemäß, aber nicht nothwendig aus Pflicht. Nur bei demjenigen könnte sich hier die wahrhaft moralische Maxime des Willens wirklich zeigen, dessen kaltes Temperament ihn des Mitgefühls weniger empfänglich macht, der gegen fremde Noth unempfindlich ist, vielleicht eben, weil

Pag. 157—166 zeigt sich seine ungemeine Seichtigkeit in hellem Licht.*)

Pag. 179—183 stehen alle Principien, nach denen man Tugend- und Rechts-Lehre hat sondern wollen: alle sind falsch, doch in jedem etwas Wahres, ausser in Fries' eigenem.**)

---

er die eigene nicht groß achtete, nur dieser wird, wenn ihn nicht Eitelkeit oder andere Nebenabsichten leiten, hier es zeigen können, daß er in seiner Wohlthätigkeit aus Pflicht handle, indem ihn sonst nichts für die Handlung anspricht, als eben das Gebot allein."

*) Fries spricht p. 157 ff. von der Deduktion aller Principien der praktischen Philosophie, welche ihm in der Nachweisung besteht, wie sich in unserer Vernunft der praktische Glaube an die Zweckgesetzgebung im Wesen der Dinge mit dem spekulativen Glauben an die ideale Ansicht (nach den spekulativen Ideen) vereinigt. „Wir haben hier zu kombiniren die Formen der Werthgesetzgebung überhaupt mit den Formen unserer spekulativen Ideen." Die Werthgesetzgebung enthält die drei Ideale der Glückseligkeit, der Vollkommenheit und der Sittlichkeit. Die ideale Ansicht der Dinge ist die der intelligibeln Welt nach den Ideen der Seele, der Freiheit und der Gottheit. „Der höchste und reinste Ausspruch unseres vereinigten praktischen und spekulativen Glaubens ist die praktische Bestimmung der Idee der Gottheit. Wir nennen ihn den Grundsatz der besten Welt, indem er sagt: das Daseyn der Dinge ist den Gesetzen des Zwecks an sich unterworfen und der Urgrund im Seyn der Dinge, Gott, ist das Ideal des ewigen Gutes selbst" (p. 161). „Die zweite Form der idealen Ansicht der Dinge ist die sittliche", nach welcher Fries „die intelligible Welt als ein Reich der Zwecke im Gegensatz gegen das Reich der Natur" vorstellt. Daher die Wichtigkeit des Unterschiedes einer objektiven und einer subjektiven Zweckgesetzgebung. „Die erste objektive Zweckgesetzgebung entspricht rein dem Ausspruch des vernünftigen Triebes, und ist darin ganz ideal, die andere hingegen ist die Werthgesetzgebung des menschlichen Triebes, welche bestimmter für die Natur gilt, und nur mit ihrer höchsten negativen Form der Achtung die Idee berührt. Das erste Gesetz mit seiner theoretischen Nothwendigkeit wird also nur aus Ideen erkannt und ist Gegenstand der idealen Ansicht der Dinge in praktischer Philosophie mit bloß ästhetischer Unterordnung. Dieses Gesetz ist also das Princip der praktischen Lehre von den Ideen, welche philosophische Religionslehre genannt wird; das zweite Gesetz wird Princip der praktischen Naturlehre oder der Ethik in allgemeinerer Bedeutung" (p. 162). Hierauf giebt Fries näher die Grundsätze dieser beiden an (p. 163—166).

**) Pag. 179 fg. geht Fries die Momente, welche sich zur Unter-

Pag. 200—202. Ueber Leidenschaft, Tugend, Laster — seichtes Geschwätz. *)

---

scheidung der Tugend- und Rechtslehre darbieten, durch. Es sind nach ihm folgende: 1) Innere und äussere That. 2) Legalität und Moralität. 3) Recht und Verbindlichkeit. 4) Innere und äussere Gesetzgebung. Alle vier verwirft Fries als unzureichend und schließt dann (p. 183) mit seiner Unterscheidung, wie folgt: „Den wahren Unterschied beider Lehren finden wir nur in dem Unterschied der Sittenlehre und Politik; indem wir entweder das Leben des Einzelnen oder das Ganze der menschlichen Gesellschaft den Endzwecken menschlicher Handlungen unterwerfen, wo sich dann die allgemeine Pflichtenlehre das eine Mal in der Tugendlehre auf die Sitten des Einzelnen, das andere Mal in der Rechtslehre auf die Gesetze der Staaten anwenden wird."

*) Fries erklärt p. 200 den Streit über die Leidenschaften, wonach die Einen sie als Laster verwerfen, die Andern ihnen Lobreden halten, für einen blossen Wortstreit. Bei der Kantischen Bestimmung handele es sich bloß um das Quantitative der Heftigkeit der Leidenschaft, hingegen auf das Qualitative, ob sie etwa zur Menschenliebe oder zur Schadenfreude gehört, komme es ihr nicht an, die Andern hingegen sprechen gerade nur von diesem Qualitativen, „und da müssen wir ihnen Recht geben, daß hier die Gewalt einer Neigung, die ein ganzes Leben beherrscht, oft mit der Tugend gar nicht streitet, daß sie sogar eine edle Eigenschaft des Charakters werden kann." Treffe die Leidenschaft eine nützliche Neigung, so habe man gemeinhin nichts gegen sie einzuwenden; ist es hingegen eine schädliche Neigung, so erheben sich die gegnerischen Stimmen. „Wir meinen aber, daß ebensowohl wie der philosophische Charakter, oder der verliebte Charakter, dessen Farbe Petrarka seinem Leben andichtete, auch der herrschsüchtige grosser Helden und Regenten, ja sogar der habsüchtige thätiger Kaufleute und Fabrikanten nichts gegen sich einwenden lasse, als Einseitigkeit der Geistesbildung; welche Einwendung aber nichts gilt, indem Pflicht wohl allgemein für jedermann spricht, das Gesetz der Bildung hingegen für jeden Einzelnen ein anderes ist, indem die Weisheit für jedes individuelle Leben eine andere Handelsweise fordert. Aus gleichem Grunde werden wir sogar Neid, Undank, Schadenfreude, Haß und Rachbegierde aus dem Register der Laster streichen müssen, denn alles dieses sind nur Neigungen, welche den einzelnen Menschen natürlich und unvermeidlich treffen können, und erst mittelbar mit der Pflicht in Berührung kommen, eben indem sie den Charakter überwältigen; auch ihre Heftigkeit streitet unmittelbar nur mit dem Edeln und der Schönheit der Seele, aber nicht mit den allgemeinen und nothwendigen Anforderungen der Pflicht" (p. 201, 202).

Pag. 206. Drei Tugendpflichten: Ehre, Gerechtigkeit, Religion. Unendlich seicht! *)

Pag. 270—271. Nach der hier wiederholten Kantischen Erklärung des Schönen läuft es auf Symmetrie hinaus. **)

Der magere Grundgedanke von Friesens Vernunftkritik ist folgender: „Wir haben feste Ueberzeugung von der Realität der Aussenwelt, und doch ist unsere Anschauung ganz subjektiv, d. h. wir können nie unsere Vorstellungen mit den Gegenständen derselben zusammenhalten und vergleichen: dennoch haben wir den festen Glauben, daß eine reale Aussenwelt unseren Vorstellungen zum Grunde liegt, obgleich wir sogar einsehen, daß die Dinge an sich in unseren Vorstellungen nur erscheinen, nicht aber unverfälscht durch die Form des Vorstellens durchgehn. — Ebenso fest wie unsere Ueberzeugung von der Realität der Aussenwelt, ist die von der Realität unserer individuellen unsterblichen Seele, deren Freiheit, und dem lieben Gott Schöpfer: aber auch diese unsere Ueberzeugung ist bloß subjektiv, sie wird jedoch durch jene erste, die Anschauung der Aussenwelt, die auch nur subjektiv ist, zu Ehren gebracht: und auch hier haben wir als Ueberzeugungsgrund den festen Vernunftglauben, daß jenen

---

*) Fries sagt p. 206: „Im zweiten Kapitel der philosophischen Tugendlehre muß die Frage seyn nach Ausbildung der Ueberzeugung von dem, was dem Gehalte nach die sittlichen Gebote fordern. Hier nennen wir Tugend Das, was auch Tugendpflicht genannt werden kann, und dann lassen sich der Tugendpflichten mehrere angeben, nämlich drei: Ehre, Gerechtigkeit und Religion."

**) Fries sagt p. 270: „Schönheit fordert Harmonie und Einheit der Form, nicht nach einer gegebenen Regel, sondern so, daß sich die freie Gesetzmässigkeit erst der Beurtheilung anbietet, sie fordert in dem Reichthum gegebener Anschauungen Harmonie der Formen, wie sich dies im Gesetze des Rhythmus und schöner Kontouren am einfachsten anschaulich darstellt." „Es giebt ein allgemeines Gesetz der Schönheit für Rhythmus und Kontouren, welches erstlich lebendige, mannigfaltige Anschauung, Reichthum und Fülle fordert und dann Vereinigung der Form zu einer freien Einheit der Gestalt oder des Spiels" (p. 271).

unseren Vernunft-Ideen auch Gegenstände zum Grunde liegen, die freilich selbst von unsern Ideen derselben sehr verschieden seyn können."

So werden also jene Ideen der Vernunft, die Kant so mühsam und gewaltig zu Boden geschlagen, ohne weiteres als angeborene Ideen eingeführt, mittelst der Behauptung, sie wären eben nur so subjektiv wie die Anschauung der Aussenwelt.

III.

Aphorismen und Fragmente.

III.

Aphorismen und Fragmente.

1. Ueber Philosophie im Allgemeinen und ihr Verhältniß zur Theologie, Wissenschaft, Kunst und Geschichte.

Vielen Menschen sind die Philosophen lästige Nachtschwärmer, die sie im Schlafe stören.

Ein Dichter ist man nicht ohne einen gewissen Hang zur Verstellung und Falschheit; hingegen ein Philosoph nicht ohne einen gerade entgegengesetzten Hang. Dies ist wohl eine Fundamentaldifferenz beider Geistesrichtungen, die den Philosophen höher stellt, wie er denn auch wirklich höher steht und seltener ist.

Wem nicht zu Zeiten die Menschen und alle Dinge wie blosse Phantome oder Schattenbilder vorkommen, der hat keine Anlage zur Philosophie: denn Jenes entsteht aus dem Kontrast der einzelnen Dinge mit der Idee, deren Erscheinung sie sind. Und die Idee ist nur für das höher gesteigerte Bewußtseyn zugänglich.

Die Narren, welche heut zu Tage philosophische Schriften abfassen, haben zur innersten festen Ueberzeugung, die sie gar nicht einmal in Frage ziehn, diese, daß der letzte Zweck und das Ziel aller Spekulation sei — Erkenntniß Gottes; während er

nichts anderes ist, als Erkenntniß seines eigenen Selbst; wie sie schon hätten am Tempel zu Delphi lesen, oder wenigstens von Kant lernen können: aber der hat eigentlich so wenig Einfluß auf sie, als ob er 100 Jahre nach ihnen lebte.

Was die Philosophaster unserer Tage „Vernunft" nennen, ist ein von ihnen bloß erträumter metaphysischer Instinkt.

In diesem Jahrhundert ist der Glanz und daher die Präponderanz der Naturwissenschaften, wie auch die Allgemeinheit ihrer Verbreitung so mächtig, daß kein philosophisches System zu einer dauernden Herrschaft gelangen kann, wenn es nicht sich an die Naturwissenschaften anschließt und in stätigem Zusammenhange mit ihnen steht. Sonst kann es sich nicht behaupten.

Wer irgend ein philosophisches Problem erklären soll, ohne ein System der gesammten Philosophie aufzustellen, giebt nothwendig nur ein Fragment, indem er abbrechen muß, lange ehe er den größten Theil dessen, was zur Aufhellung desselben beitragen würde, hat sagen können.

Als deutsches Wort für Philosophie scheint mir passend Ueberzeugungslehre, im Gegensatz von Glaubenslehre, welches die Religion ist. Diese hat nämlich mit der Philosophie dasselbe Thema, nämlich die letzte Rechenschaft zu geben von der Welt überhaupt. Das sie Unterscheidende ist bloß dieses, daß die Philosophie Ueberzeugung zu wirken sucht, die Religion hingegen Glauben fordert, welche Forderung sie durch Androhung ewiger und bisweilen auch zeitlicher Uebel zu unterstützen sucht: dagegen das Aergste was die Philosophie thut, wenn es ihr mißlingt zu überzeugen, ist, daß sie entfernt zu verstehn giebt, es stände bei den zu Ueberzeugenden einige Dummheit im Wege. Daraus sieht man, daß die Philosophie sowohl in Hinsicht auf

Gutmüthigkeit als auf Ehrlichkeit einen Vergleich mit der Religion nicht zu scheuen hat.

Der Anfang der Theologie ist die Furcht, wie Hume richtig zeigt. (Den berühmten Satz: Primus in orbe Deos fecit timor hat am gründlichsten Hume ausgeführt in seiner Nat. hist. of relig. und in seinen Dialogues.) Daher es, wenn die Menschen glücklich wären, nie zur Theologie käme. Aber der Anfang der Philosophie ist ein ganz anderer, nämlich ein reines zweckloses Besinnen, und sogar in einer Welt ohne Leiden und ohne Tod würde es in einem genialen Kopf dazu kommen. Aber etwas dem Intellekt Natürliches ist sie darum keineswegs, sondern etwas, dazu es nur durch ein monstrum per excessum, genannt Genie, kommt.

Beim Philosophiren wird der Intellekt angewandt auf etwas, dazu er gar nicht gemacht und berechnet ist, nämlich das Daseyn überhaupt und an sich. Sein erster Versuch ist nun natürlich, die Gesetze der Erscheinung (die ihm eigenthümlich sind) anzuwenden auf das Daseyn überhaupt, also das Daseyn an sich zu konstruiren nach Gesetzen der blossen Erscheinung, z. B. Anfang, Ende, Ursache, Zweck des Daseyns überhaupt zu suchen. (Das ist aber so unzulänglich, als es wäre, mit blossen geometrischen Flächenmaaßen den Kubikinhalt zu erschöpfen.) Daher ist jede Philosophie zuerst Dogmatismus. Nach deren Mißlingen und nach dem Darthun dieses Mißlingens, welches der Skepticismus ist, tritt spät ein die Erkenntniß, daß die Formen der Erscheinung gar nicht taugen, das Daseyn selbst, dessen blosse Oberfläche gleichsam die Erscheinung ist, zu konstruiren: dies ist die Kritik der reinen Vernunft. Dann bleibt nichts übrig, als die Nachweisung der Erscheinung als solcher, mit sammt ihren Gesetzen, sodann die Nachweisung des Dinges an sich an dem Punkte, wo es in die Erscheinung tritt und also und in sofern erkennbar wird, und endlich die Deutung der gesammten Erscheinung in Beziehung auf diesen Punkt und dadurch auf das Ding an sich: das ist die Darstellung der Welt als Wille und Vorstellung.

Das Ende und Ziel alles Wissens ist, daß der Intellekt alle Aeusserungen des Willens nicht nur in die anschauliche (denn dahin kommen sie von selbst), sondern auch in die abstrakte Erkenntniß aufgenommen habe; — also daß Alles, was im Willen ist, auch im Begriff sei. Dahin streben alle ächte, d. i. unbefangene Reflexionen und alle Wissenschaften.

Das vollendete System des Kriticismus wird die wahre und letzte Philosophie seyn.

Wenn ich mich besinne; — so ist es der Weltgeist, der zur Besinnung kommen will, die Natur, die sich selbst erkennen und ergründen will. Es sind nicht Gedanken eines andern Geistes, denen ich auf die Spur kommen will: sondern das was ist will ich zu einem Erkannten, Gedachten umwandeln, was es außerdem nicht ist, noch wird.

Die Freude, das Allgemeine und Wesentliche der Welt, von irgend einer Seite, unmittelbar und anschaulich, richtig und scharf aufzufassen ist so groß, daß Der, dem sie wird, alle andern Zwecke vergißt, Alles stehn und liegen läßt, um durch Aufzeichnung des Resultats solcher Erkenntniß in blossen abstrakten Begriffen, wenigstens eine trockene farblose Mumie von ihr, oder auch einen groben Abdruck derselben aufzubewahren, zunächst für sich und nach Gelegenheit für Andere, falls welche dergleichen zu schätzen wissen sollten.

Die Philosophie ist nicht das Werk eines vernünftigen Kopfes, der mit dem aufrichtigsten Vorsatz sich hinsetzt, alle seine Hauptbegriffe vornimmt und aneinanderhält, um zu versuchen, wie und wo sie wohl am besten zusammenpassen; sondern das Werk eines hochbegabten Intellekts, den sein Wille (sein Herr) frei läßt, nach eigenem Gutdünken zu wandeln, wie man in einem verschlossenen Garten ein Kind frei läßt, weil es weder Schaden

nehmen, noch sich verirren kann. Nun faßt er auf was das Objekt von Außen darbietet und die Stunde von Innen gestattet, fixirt das Geschaute zum Gedachten und legt das Resultat in Worten nieder, unbekümmert, wie Jegliches zum Uebrigen paßt, wenn es nur wahr ist, weil eine Wahrheit die andere nie umstoßen kann und aus dem Verein aller die Hauptwahrheit erwachsen wird.

Alle Wissenschaft ist nicht zufällig (d. h. ihrem dermaligen Stande nach), sondern wesentlich (d. h. immer und ewig) ungenügend. Denn wenn die Physik auch zur Vollendung gediehen wäre, d. h. wenn ich auch jedes Phänomen aus einem andern zu erklären wüßte; so bliebe damit doch die ganze Reihe der Phänomene unerklärt, d. h. das Phänomen überhaupt bliebe ein Räthsel.

Eine letzte Ursache giebt es bloß für die Vernunft, nicht aber für den Verstand, d. h. eine letzte Ursache ist die Vorstellung einer selbst unmöglichen Vorstellung, d. h. ich kann den abstrakten Begriff einer letzten Ursache haben, denn sonst spräche ich ihn nicht aus: nicht aber kann ich mir anschaulich vorstellen ein Objekt, bei dem es mir gar nicht einfiele, seine Ableitung von einem andern zu suchen.

So arm und dürftig ist alle Wissenschaft, und ihr Weg ohne Ziel! — Aber die Philosophie verläßt ihn und tritt zu den Künsten über. Da wird sie sehn, wie die Künste alle, reich und allgenugsam. — Seht den Musiker, wie er im Triumph seine Kunst übt, die ihre Allgenugsamkeit über ihn verbreitet. Bleiben da noch Zweifel und Skrupel zu lösen? Sie spricht auf ihre Weise die Welt aus und löset alle Räthsel. Keine Beziehung ohne Ende auf ein Anderes macht hier, wie in der Wissenschaft, Alles zum Bettel. Man begehrt nicht weiter, man hat Alles, man ist am Ziel; allgenugsam ist diese Kunst, und die Welt ist vollständig wiederholt und ausgesprochen in ihr. Auch ist sie die erste, die königlichste der Künste . . . . . Doch sind die Künste alle in ihrer Art der Allgenugsamkeit theilhaft, die der Kunst wesentlich ist, wie ewig unabhelfbare Dürftigkeit der Wissenschaft.

So soll also auch die Philosophie allgenugsam werden, herausgehoben aus dem rastlosen Strohm, der die Wissenschaften trägt, zur feststehenden ruhigen Kunst. Aussprechen soll sie was die Welt ist, nicht mehr nur das Material betrachten, auf dem sie abgebildet ist.

Seyn kann man nur Eines unter unendlich Vielen und einen begränzten Abschnitt einer unendlichen Zeit hindurch; also nur ein unendlich Geringes kann man seyn.

Erkennen aber kann man Alles.*)

Jeder Geist, d. h. jedes Erkennende, ist nothwendig endlich, d. h. ist in der Zeit, hat Anfang und Ende: denn er ist nur als Eigenschaft eines thierischen, folglich vergänglichen Wesens denkbar. Faßt er aber die Ideen der Welt vollständig auf, so ist in dieser Erkenntniß Alles enthalten, was eine unendliche Zeit hindurch seyn kann, und sein Daseyn erhält sonach ein Aequivalent eines unendlichen Daseyns. — Dieses Erkennende, dieser Geist, dessen Existenz nur eine Spanne Zeit füllt, hat durch die Vollständigkeit seiner Erkenntniß der Ideen und des Wesens der Welt Alles erschöpft, was per secula seculorum je seyn kann und wird: denn alles Dieses ist virtualiter enthalten im klaren und ausgefüllten Bewußtseyn dieses Geistes.

Alles was dem Willen zum Leben überhaupt werden kann, ist Daseyn in der Zeit: jener Geist ist die höchste Blüte der Erscheinung des Willens: er befaßt also, in den Gränzen eines endlichen Daseyns, die ganze Erfüllung, die der Wille eine endlose Zeit hindurch erhält.

Darum ist ein solcher Geist (das Genie) dämonisch, ein übermenschliches Wesen, und als solches kündigen ihn die Denkmale seiner Erkenntniß an, die er zurückließ.

Man denke sich das ganze menschliche Wissen als einen vielzweigichten Baum, doch so, daß vom Stamm wenige Zweige

*) Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung“, I, §. 19 (S. 118 der 2. Aufl.; S. 125 der 3. Aufl.). Der Herausg.

ausgehn, von welchen aus, durch allmälige Verästelung, sich unzählige, zuletzt ganz kleine Zweige verbreiten. — Der Bearbeiter einer speciellen Wissenschaft ist bemüht, zwei der letzten und kleinsten Zweige zusammenzubringen; was nicht schwer hält, da sie sehr nahe beisammen stehen. — Der Philosoph hingegen trachtet die unmittelbar vom Stamm ausgehenden Hauptäste in Verbindung zu setzen. Daher wird er nicht Experimente machen mit Laugensalzen und Säuren, oder mühsame Nachforschungen anstellen, um auszumachen, ob es wirklich nur sieben Könige in Rom gegeben, oder die Gleichung des Diameters gegen die Peripherie noch um einige Dezimalstellen weiter rechnen: sondern er wird das Leben im Ganzen und Großen betrachten, dessen Haupt- und Grundzüge, die sich eben auch in der alltäglichen Erfahrung hervorthun, richtig und vollständig aufzufassen suchen. *)

Eine Wissenschaft kann Jeder erlernen, wenn auch der Eine mit mehr, der Andere mit weniger Mühe. Aber von der Kunst erhält Jeder nur soviel, als er, nur unentwickelt, mitbringt. Was helfen einem Unmusikalischen Mozart'sche Opern? Was sehn die Meisten an der Rafael'schen Madonna? Und wie Viele schätzen Göthe's Faust nicht bloß auf Autorität? — Denn die Kunst hat es nicht, wie die Wissenschaft, bloß mit der Vernunft zu thun, sondern mit dem innersten Wesen des Menschen, und da gilt Jeder nur so viel, als er wirklich ist. Eben dies nun wird der Fall seyn mit meiner Philosophie; denn sie wird eben Philosophie als Kunst seyn. **) Jeder wird davon genau nur so viel verstehen, als er selbst werth ist: im Ganzen wird sie daher Wenigen wirklich gefallen, und wird paucorum hominum seyn, was ein großer Lobspruch ist. Freilich wird den Meisten diese Philosophie als Kunst sehr ungelegen seyn. Allein ich dächte, wir könnten schon historisch aus dem Mißlingen aller Philosophie als Wissenschaft, d. h. nach dem Satz vom Grunde,

---

*) Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", II, Kap. 12 (Seite 128 f. der 2. Aufl.; S. 141 der 3. Aufl.) und Parerga, II, §. 34. Der Herausg.

**) Dies ist 1814 zu Dresden geschrieben. Der Herausg.

versucht seit 3000 Jahren, wohl abnehmen, daß auf diesem Wege sie nicht zu erreichen ist. Wer weiter nichts kann, als den Zusammenhang der Vorstellungen auffinden, d. h. Gründe und Folgen verknüpfen, der mag ein großer Gelehrter werden, aber so wenig ein Philosoph, als ein Maler, oder ein Poet oder Musiker. Denn diese Alle müssen die Dinge an sich, die platonischen Ideen, erkennen, der Gelehrte bloß die Erscheinung, d. h. eigentlich den Satz vom Grunde, denn die Erscheinung ist durch und durch nichts Anderes. Vollkommen bestätigen also wird sich Platon's Ausspruch: το πληϑος φιλοσοφον ειναι αδυνατον.

Die Wissenschaften sind die Betrachtung der Dinge nach ihren Beziehungen, gemäß den vier Gestaltungen des Satzes vom Grunde, deren ja in jeder Wissenschaft eine besonders vorherrscht: das Objekt der Wissenschaften ist also eben das Warum, Weswegen, Wann, Wo u. s. w. — Was aber nach Abzug dieses von den Dingen übrig bleibt, das ist die platonische Idee, das ist der Gegenstand aller Kunst. So ist also jedes Objekt einem Theile nach Objekt der Wissenschaft, dem andern nach Objekt der Kunst, und beide thun sich niemals Eintrag. — Da ich erwiesen habe, daß die wahre Philosophie sich bloß mit den Ideen beschäftigt, so finden wir auch hier den Beweis, daß sie Kunst sei und nicht Wissenschaft.

Wenn auch einst die Philosophie zur höchsten Vollendung gediehen seyn wird, so wird sie doch nie, bei der Erkenntniß des Wesens der Welt, die anderen Künste entbehrlich machen; vielmehr wird sie ihrer stets als eines nothwendigen Kommentars bedürfen. Umgekehrt ist auch sie der Kommentar der übrigen Künste, aber nur für die Vernunft, als abstrakter Ausdruck des Inhalts aller andern Künste, und sonach des Wesens der Welt.

Sofern die Philosophie nicht Erkenntniß nach dem Satz vom Grund ist, sondern Erkenntniß der Ideen, ist sie allerdings der Kunst beizuzählen: allein sie stellt die Idee nicht, wie die andern Künste, als Idee, d. h. intuitiv dar, sondern in abstracto. Da nun alles Niederlegen in Begriffen ein Wissen ist, so ist sie in sofern doch eine Wissenschaft: eigentlich ist sie ein Mittleres von Kunst und Wissenschaft, oder vielmehr Etwas, das beide vereinigt.

Wäre die Philosophie Erkenntniß nach dem Satz vom Grunde, d. h. Erkenntniß einer Nothwendigkeit der Folge aus dem Grunde, dann wäre sie, einmal gefunden, für Jeden ohne Unterschied da und Jedem erreichbar, der sich nur Mühe und Zeit nicht verdrießen liesse. Wer könnte aber wohl je im Ernste glauben, daß die Erkenntniß, gegen welche jede andere von unendlich kleinem Werth ist, so ohne Unterschied der Person besitzbar wäre, während die Madonna Raphaels, der Don Juan Mozarts, der Hamlet Shakespears und der Faust Göthe's für Jeden nur nach Maaßgabe seines eigenen Werthes da sind; für die Meisten fast gar nicht, die solche Werke nur auf Autorität verehren.

Mit der ächten Philosophie, wenn sie je gefunden würde, könnte es, eben weil sie nur aus der höchsten Steigerung menschlicher Fähigkeiten hervorgehen gekonnt haben müßte, nicht anders seyn.

Werden aus der menschlichen Anschauung überhaupt, wie sie auch sei, Resultate und allgemeine Wahrheiten in abstrakte Begriffe abgezogen; so giebt dies eine Philosophie. Da die Begründung dieser allein in der Anschauung liegt, aus der sie sich gleichsam abgesetzt hat; so muß sie verschieden ausfallen, je nachdem die Anschauung ist, auf die sie sich bezieht. — Hieraus folgt, daß es gar keine für alle Menschen vorhandene und allgemeingültige Philosophie geben kann. Denn der Unterschied im Grade der Intelligenz ist viel zu groß. Die wahre Philosophie, wann sie erscheint, wird nur für Wenige, für Köpfe erster Gattung wirklich gültig seyn; gleichviel ob die Anderen ihr auf Auto-

rität huldigen oder nicht, wozu sie aus Gefühl ihrer Unfähigkeit zu solcher stets bereit sind. Neben ihr wird es immer noch andere Philosophien für die zweite, dritte, vierte Klasse geben müssen, wovon die für die untern Klassen meistens im Gewande absoluter Autorität, d. h. als Religionen, erscheinen. — In Indien, dem Vaterlande der Metaphysik, ist es auch nicht anders. Es kann nicht eine Philosophie für Alle geben, wie es eine Mathematik, eine Physik für Alle giebt. Denn die Philosophie nimmt alle Kräfte des Geistes und den höchsten Schwung, the utmost stretch, derselben in Anspruch und da thut sich denn die diversitas captus hominum zu sehr hervor. Es ist das Resultat der Arbeit sämmtlicher Geisteskräfte, welches die Philosophie zu Tage fördert, und das fällt zu verschieden aus. Zur Mathematik, Physik u. dergl. hat auch Einer mehr Anlage als der Andere und kommt deshalb weiter; aber wenigstens die Elemente und die ganze Art der Erkenntniß ist hier Jedem erreichbar. Nicht so in der Philosophie: hier ist für verschiedene Klassen von Menschen eine von Grund aus verschiedene Philosophie nöthig, und die höchste ist natürlich für die Wenigsten. Man kann sich davon überzeugen beim blossen Anblick der Physiognomie mancher Menschen, indem man selbiger gegenüber an die höchsten Wahrheiten denkt. Offenbar sind diese nicht für die große Mehrzahl, sondern für diese ist irgend ein recht faßliches, in guter Beziehung zur Moral stehendes Dogma, sei es in Form der Religion, sei es in der der Philosophie, das einzig rechte, wie für den Papageno der Weisheitstempel nicht ist. Daraus folgt dann ferner, daß die ächte Philosophie nicht geeignet ist, vom Katheder als für Alle gemacht gelehrt zu werden. Sondern von außerordentlichen Geistern für außerordentliche Geister gemacht, muß sie, in Schriften aufbewahrt, Jedem, der sie sucht und bedarf, zugänglich seyn; den Uebrigen bleibt sie ein verschlossenes Buch. Doch können die Religionen mehr oder minder ihr angepaßt seyn, wie die der Hindu und Buddhisten.

Daß dieselbe Philosophie für Narren und Weise taugen solle, ist eine unbillige Forderung, angesehen, daß die intellektuelle Ver-

schiedenheit der Menschen so groß ist, wie die moralische, und Das will viel sagen.*)

Dem Philosophen so wenig als dem Dichter darf die Moral über die Wahrheit gehen.

Platon hat in der Geringschätzung und Verwerfung der Poesie dem Irrthum den Tribut gezahlt, den jeder Sterbliche zollen muß. Er sagt (Rep. X, p. 608): Παλαια μεν τις διαφορα φιλοσοφιᾳ τε και ποιητικῃ. Das ist aber nicht wahr. Sie vertragen sich beide ganz vortrefflich. Sogar ist die Poesie eine Stütze und Hülfe der Philosophie, eine Fundquelle von Beispielen, ein Erregungsmittel der Meditation und ein Probierstein moralischer und psychologischer Lehrsätze. Die Poesie verhält sich eigentlich zur Philosophie so, wie die Erfahrung sich zur Wissenschaft verhält. Dasselbe wahre und innere Wesen der Welt, das uns die Poesie beispielsweise, an der Darstellung einzelner Fälle zeigt, lehrt uns die Philosophie im Ganzen und Allgemeinen kennen. Folglich ist zwischen Poesie und Philosophie die schönste Eintracht, so wie zwischen Erfahrung und Wissenschaft. Ueberhaupt bleibt hinsichtlich auf Poesie vollkommen wahr, was Göthe im Tasso sagt:

Und wer der Dichtkunst Stimme nicht vernimmt,
Ist ein Barbar, er sei auch, wer er sei.

Die Geschichte ist in gewissem Sinne der Gegensatz der Philosophie. Denn diese trachtet nach einem höchst allgemeinen Wissen vom Wesen der Welt, in welchem, wenn es erlangt ist, alles Einzelne und Besondere schon mitgedacht und mitbestimmt ist, es mag nun in der Erscheinung sich so oder anders gestalten:

---

*) Dies sagt Schopenhauer am Schlusse seiner bekannten Kritik der Ansicht des großen Haufens, daß die einzelnen Willensakte frei seien, trotz der entgegengesetzten Lehre der großen Denker aller Zeiten und auch der seinigen.

die Philosophie ist ein geschlossenes Wissen, die Thatsachen können nichts hinzuthun. Hingegen ist die Geschichte durchaus nie geschlossen noch vollständig: sie ist ein unaufhörliches Anhäufen von Thatsachen, die alle einzeln und für sich betrachtet werden, so identisch auch das innere Wesen derselben seyn mag. Wegen dieses Gegensatzes zwischen Philosophie und Geschichte haben Philosophen und Historiker nie einander hochgeschätzt. Schon Platon persifflirt oft das historische Wissen, das er Archäologie nennt, und worin besonders die Sophisten sich hervorthaten. Inzwischen war Hume Historiker und Philosoph; auch Leibnitz machte historische Forschungen. Wenn ein Historiker sein Studium für das Mittel zur Erlangung der Weisheit oder der Kenntniß des wahren Wesens der Dinge ausgeben wollte, so könnte man ihn fragen: „und wenn ich nun gelebt hätte, ehe alle diese Dinge sich zutrugen, hätte ich dann nothwendig weniger weise werden müssen?“ *)

Der Geschichte bedürfte es zur Philosophie, also zum Verständniß des Wesens des Lebens?! Nur hineinzusehn braucht man in die Welt, gleichviel wo, aber mit klaren Augen, um das Wesen des Lebens zu erkennen. Noth, Tod und als Köder die Wollust — diese die Sünde, das Leben die Busse: das ist's überall und in allen zehntausend kaleidoskopisch wechselnden Gestalten. Am Durchschnitt erkenne ich den ganzen Marmor und brauche nicht dessen Adern zu verfolgen: der Durchschnitt aber zeigt überall Dasselbe.

---

*) Vergl. über den Werth der Geschichte „Welt als Wille und Vorstellung“, II, Kap. 38 und „Parerga“, II, 2. Aufl., §. 238 (1. Aufl., §. 233), auch meine Schrift: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn“ u. s. w., S. 301 f.

2. Zur Geschichte der Philosophie.

Fragment einer Uebersicht des Entwicklungsganges der Geschichte der Philosophie.*)

Nach Archelaos, dem Schüler des Anaxagoras, sehen wir die Philosophie den Weg der Naturbetrachtung plötzlich verlassen, welches allein von der Individualität des Sokrates herrührt, der eine einseitige Neigung für ethische Betrachtungen hatte, die freilich an sich ein viel interessanterer und würdigerer Gegenstand der Betrachtung sind, als die blindwirkenden Kräfte der Natur. Allein die Philosophie ist ein Ganzes, wie das Universum ein Ganzes ist, und so wenig man das Objekt ganz verstehen und ergründen wird, wenn man das Subjekt überspringt, wie die Jonier thaten, so wenig wird man das Subjekt, des Menschen Wollen und das Erkennen, welches das Wollen leitet, ganz und gar verstehen, wenn man das Objekt, das Ganze der Welt und ihr inneres Wesen, ausser Acht gelassen hat. — Wir wissen zwar vom Leben des Sokrates ziemlich viel, von seinen Meinungen und Lehren aber äusserst wenig. Aus der Vortrefflichkeit seines Lebenslaufes, aus seinem großen Ansehen bei den Edelsten seiner Zeitgenossen, aus den ausgezeichneten Philosophen, die aus seiner

*) Dieses Fragment ist aus Schopenhauers Vorlesungen genommen. Es lag in diesen der „Einleitung in das Studium der Philosophie“ bei, die ich bereits in der Schrift: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn“ u. s. w., S. 739—755 mitgetheilt habe. Es fängt mit den Jonischen Naturphilosophen an und bricht bei Spinoza ab. Das über die Jonischen Naturphilosophen Gesagte habe ich hier, als nur Allbekanntes enthaltend, weggelassen. Der Herausg.

Schule hervorgingen und, so höchst verschieden ihre Lehren waren, doch alle ihn als ihren Lehrer anerkannten, aus allem diesen schließen wir auf die Vortrefflichkeit seiner Lehren, die wir eigentlich nicht kennen. Xenophon schildert ihn so platt, wie er nicht gewesen seyn kann, sonst er auch nicht dem Aristophanes Stoff zu den Wolken gegeben hätte: Platon schildert ihn zu phantastisch und braucht überhaupt nur seine Maske, unter welcher er selbst lehrt. So viel scheint indessen ganz gewiß, daß des Sokrates Philosophie hauptsächlich Ethik gewesen.

Ewig beklagenswerth ist es, daß zwei so grosse Männer, wie Pythagoras und Sokrates, nie geschrieben haben. Es bleibt sogar schwer zu begreifen, wie Geister, die das gewöhnliche Menschenmaaß soweit überstiegen, entweder zufrieden seyn konnten, bloß auf ihre Zeitgenossen zu wirken, ohne Einfluß auf die Nachwelt zu suchen, oder daß sie sollten die Fortpflanzung ihrer Lehre genug gesichert geglaubt haben durch den Weg der Schüler, die sie durch mündlichen Unterricht gebildet. Von Pythagoras ist es nicht nur fast ganz gewiß, daß er nicht geschrieben; sondern auch, daß seine esoterische Lehre wie ein Mysterium verschwiegen gehalten wurde, mittelst eines Eides der Geweihten. Oeffentlich hielt er populäre Vorträge ethischen Inhalts an das Volk: aber die eigentlichen Schüler mußten fünf Jahre hindurch mannigfaltige Prüfungen durchgehn. Nur höchst Wenige bestanden diese so, daß sie zum nackten, unverhüllten Unterricht des Pythagoras gelangten (intra velum), die Anderen erhielten diese Lehren nur in symbolischer Einkleidung. — Pythagoras hatte wohl eingesehen, daß die meisten Menschen unfähig sind, diejenige Wahrheit zu fassen, welche den tiefsten Denkern des menschlichen Geschlechts offenbar geworden, daß sie daher jene Lehren mißverstehen und verdrehen, oder hassen und verfolgen, eben weil sie sie nicht verstehen und ihren Aberglauben dadurch gefährdet halten. Darum wollte er durch vielfältige Prüfungen, deren erste physiognomisch war, die Fähigsten, die in seinen Bereich kamen, auslesen und diesen allein das Beste mittheilen, was er wußte: diese sollten nach seinem Tode auf gleiche Weise seine Lehre fortpflanzen an auf gleiche Weise Auserwählte, und so sollte sie stets leben im Geiste der Edelsten. Der Erfolg lehrte, daß das nicht angieng: die Lehre erlosch mit seinen nächsten Schülern, von denen We-

nige zuletzt, als die Sekte völlig zerstreut und verfolgt war, Einiges aufgeschrieben haben sollen, um die Trümmer jener Weisheit zu bewahren. Von solchen Bruchstücken sind einzelne bis auf uns gekommen, aber Alles höchst unzusammenhängend und von unverbürgter Aechtheit. Besser wäre es gewesen, wenn Pythagoras es gemacht hätte, wie Herakleitos, der sein Buch im Tempel der Diana zu Ephesos niederlegte, daß es dort auf würdig es verstehende Leser im Laufe der Jahrhunderte warten sollte.*)

Möge Ihnen je die Musse werden, sich mit dem, was von diesen Denkern der Vorzeit übrig ist, bekannt zu machen. Es ist ein sehr schönes Studium, außerordentlich einflußreich auf die ächte Bildung des Geistes, da man in den Systemen der alten Philosophie gewissermaassen lauter natürliche Entwicklungen des menschlichen Denkens findet, einseitige Richtungen, die einmal konsequent durchgeführt werden mußten, damit man sähe, was dabei herauskäme, so die Hedonik, der Stoicismus, der Cynismus, später der Skepticismus. Auf dem theoretischen Wege aber treten zwei gewaltige Geister einander gegenüber, die man als Repräsentanten zweier grosser und durchgreifender entgegengesetzter Geistesrichtungen im Spekulativen ansehen muß, Platon und Aristoteles. Erst aus meinem spätern Vortrage kann Ihnen verständlich werden, was den Gegensatz derselben am schärfsten bezeichnet. Nämlich Aristoteles geht der Erkenntniß einzig am Leitfaden des Satzes vom Grunde nach, Platon hingegen verläßt diese, um die ganz entgegengesetzte der Idee zu ergreifen. Verständlicher wird es Ihnen seyn, wenn ich sage: Platon folgte mehr der Erkenntnißweise, aus welcher die Werke der schönen Künste jeder Art hervorgehn; Aristoteles hingegen war der eigentliche Vater der Wissenschaften, er stellte sie auf, sonderte ihre Gebiete und wies jeder ihren Weg. — In den meisten Wissenschaften, namentlich in allen, die der Erfahrung bedürfen, ist man seitdem viel weiter gekommen; hingegen die Logik brachte schon Aristoteles zu solcher Vollendung, daß seitdem im Wesentlichen derselben keine grossen Verbesserungen zu machen waren.

---

*) Hierauf folgt im Manuscript eine kurze, nur Bekanntes enthaltende Darstellung der Lehre des Pythagoras, Empedokles und der Eleaten, alsdann das Obige. Der Herausgeber.

Aristoteles liebt das Scharfe, Bestimmte, Subtile, und hielt sich, so viel möglich, auf dem Felde der Erfahrung. Platon hingegen, der eigentlich in die Natur der Dinge viel tiefer eindrang, konnte gerade in den Hauptsachen keinen scientifischen, sondern nur einen mythischen Vortrag seiner Gedanken finden. Gerade dieser Vortrag aber scheint dem Aristoteles unzugänglich gewesen zu seyn; bei aller Schärfe gieng ihm die Tiefe ab, und es ist verdrießlich zu sehn, wie er das Hauptdogma seines grossen Lehrers, die Ideenlehre, mit trivialen Gründen angreift und eben zeigt, daß er den Sinn davon nicht fassen konnte. Gerade diese Ideenlehre des Platon blieb zu allen Zeiten, bis auf den heutigen Tag, ein Gegenstand des Nachdenkens, des Forschens, Zweifelns, der Verehrung, des Spottes, so vieler und so verschieden gesinnter Köpfe im Laufe der Jahrhunderte, ein Beweis, daß sie wichtigen Inhalt und zugleich grosse Dunkelheit hatte. Sie ist die Hauptsache in der ganzen Platonischen Philosophie. Wir werden sie gründlich untersuchen, an ihrem Ort, im weitern Fortgange unserer Betrachtung, und da werde ich nachweisen, daß der eigentliche Sinn derselben ganz übereinstimmt mit der Hauptlehre Kants, der Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit: allein bei aller Identität des Inhalts dieser beiden grossen Hauptlehren der zwei größten Philosophen, die es wahrscheinlich je gegeben hat, ist der Gedankengang, der Vortrag, die individuelle Sinnesart beider so grundverschieden, daß vor mir Niemand die Identität des innern Sinnes beider Lehren eingesehen hat. Vielmehr suchte man auf ganz andern Wegen Beziehungen, Einheitspunkte zwischen Platon und Kant, hielt sich aber an die Worte, statt in den Sinn und Geist zu dringen. Die Erkenntniß dieser Identität aber ist von der größten Wichtigkeit, weil eben, da beide Philosophen auf so ganz verschiedenen Wegen zum selben Ziel gelangten, auf so grundverschiedene Weise dieselbe Wahrheit einsehen und mittheilen, die Philosophie des einen der beste Kommentar zur Philosophie des andern ist. Den Gegensatz aber, der sich so entschieden und deutlich zwischen Platon und Aristoteles aussprach, sehn wir nachher im düstern Mittelalter wieder auftreten im sonderbaren Streit zwischen Realisten und Nominalisten.

In den Dialogen, wo er in der Person des Sokrates spricht, hat Platon die Methode seines Lehrers darin beibehalten, daß er

zu keinem entschiedenen Resultate geradezu leiten will, sondern nachdem er die Probleme lange hin und her gewendet, sie von allen Seiten betrachtet, alle Data zu ihrer möglichen Auflösung vorgeführt hat, nun die Auflösung, die Entscheidung dem Leser selbst überläßt, seiner eigenen Sinnesart gemäß. Vom Platon gilt, was man nach Kants Vorgang fälschlich auf alle Philosophen überträgt, daß man von ihm nicht sowohl die Philosophie, als das Philosophiren lernen kann. Er ist die wahre Schule des Philosophen, an ihm entwickeln sich philosophische Kräfte, wo sie vorhanden sind, am allerbesten. Daher hat jeder gewesene und wird jeder künftige Philosoph dem Platon unendlich viel zu danken haben: seine Schriften sind die wahre Denkschule, jede philosophische Saite des Gemüths wird angeregt und doch nicht durch aufgedrungene Dogmen wieder in Ruhestand versetzt, sondern ihr Thätigkeit und Freiheit gegeben und gelassen. Wer daher von Ihnen philosophische Neigung in sich spürt, der lese anhaltend den Platon: er wird nicht etwan gleich aus ihm fertige Weisheit zum Aufspeichern nach Hause tragen, aber er wird denken lernen und zugleich disputiren lernen (Dialektik), er wird die Nachwirkung eines aufmerksamen Studiums des Platon in seinem ganzen Geiste spüren.

Von den übrigen Sekten, die aus Sokrates' Schule entsprangen, zu reden, würde zu weit führen. Die Ethik der Stoiker werden wir im Zusammenhang unserer eigenen Betrachtungen auseinandersetzen. Nach diesen vom Sokrates ausgegangenen Philosophen finden sich keine originellen, ursprünglichen Denker mehr: an den von ihm ausgegangenen Lehren, Ansichten, Methoden mußte die ganze Nachwelt fast zwei Jahrtausende hindurch zehren, nach Abirrungen immer wieder auf dieselben Wege zurückkommen, in der Römerwelt das von jenen Griechen Gelernte mannigfaltig hin- und herwenden u. s. w. So unglaublich groß, so weitreichend, so kräftig ist die Wirkung einzelner Köpfe auf die ganze Menschheit und so selten sind wirkliche ursprüngliche Denker, so selten auch die Umstände, die sie zur Reife, zur Ausbildung, zur Wirksamkeit gelangen lassen.

Mit dem Eintritt des Christenthums mußte, wie die Weltgeschichte, so auch die Philosophie eine ganz andere Gestalt annehmen: letztere gewiß eine sehr traurige, da ein festes, vom

Staat sanktionirtes, mit der Regierung jedes Staates ganz eng verknüpftes Dogma eben das Feld einnahm, auf welchem die Philosophie sich allein bewegt. Alles freie Forschen mußte nothwendig ganz aufhören. Die Kirchenväter benutzten inzwischen aus der Philosophie der Alten, was eben zu ihren Lehren brauchbar war und paßte: das Uebrige verdammten sie und sahen mit Abscheu auf das blinde Heidenthum.

Im eigentlichen Mittelalter, wo die Kirche den höchsten Gipfel erreichte, und die Geistlichkeit die Welt beherrschte, mußte diesem entsprechend die Philosophie am tiefsten sinken, ja in gewissem Sinne, nämlich als freies Forschen betrachtet, untergehen und statt ihrer ein Zerrbild ihrer selbst, ein Gespenst, das bloß Form ohne Substanz war, unter ihrem Namen dastehn: die Scholastik. Diese gab nie vor, etwas Anderes zu wollen, als die Dienerin der Theologie zu sein (ancilla theologiae), nämlich ihre Dogmen zu erklären, erläutern, beweisen u. s. f. Der Kirchenglaube herrschte nicht nur in der Aussenwelt mit physischer Macht, so daß die leiseste Abweichung von ihm ein todeswürdiges Verbrechen war; sondern er hatte sich, dadurch, daß alles Denken und Thun sich nur um ihn drehte, auch wirklich der Geister, die schon mit dem allerersten Bewußtseyn sogleich ihn aufnehmen mußten, dergestalt bemächtigt, daß er die Fähigkeit des Denkens gänzlich lähmte, und Jeder, selbst der Gelehrte, die hyperphysischen Dinge, die der Glaube lehrte, für wenigstens so real hielt, als die Aussenwelt, die er sah, und wirklich nie dahin kam, nur zu merken, daß die Welt ein ungelöstes Räthsel ist, sondern die früh aufgedrungenen Dogmen ihm galten wie faktische Wahrheit, an der zu zweifeln Wahnsinn wäre. Es konnte vor dem lauten, von allen Seiten tönenden Ruf des Glaubens gar Keiner nur zu so viel Besinnung kommen, daß er sich einmal ernstlich und ehrlich fragte: wer bin ich? was ist diese Welt? die auf mich gekommen ist, wie ein Traum, dessen Anfang ich mir nicht bewußt bin. Wie soll aber wer noch nicht einmal das Räthsel vernehmen kann, die Lösung finden? An Erforschung der Natur war auch nicht zu denken: dergleichen brachte in den Verdacht der Zauberei. Die Geschichte schwieg: die Alten waren meist unzugänglich; ihr Studium brachte Gefahr. Aristoteles, in ganz schlechten und verdrehten saracenischen Ueber-

setzungen wurde gelesen und als übermenschlich verehrt, eben weil man ihn gar nicht verstand. Und doch lebten auch damals eben unter den Scholastikern Leute von Geist und grosser Denkkraft. Ihr Loos ist durch ein Gleichniß verständlich zu machen: man denke sich einen lebhaften Menschen von Kindheit auf in einem Thurme gefangen, ohne Beschäftigung und Gesellschaft. Er wird aus den wenigen Gegenständen, die ihn umgeben, sich eine Welt konstruiren und sie mit seinen Phantasien bevölkern. So die Scholastiker, in ihren Klöstern eingesperrt, ohne deutliche Kunde von der Welt, von der Natur, vom Alterthum; allein mit ihrem Glauben und ihrem Aristoteles, konstruirten sie eine christlich-aristotelische Metaphysik. Ihr einziges Bauzeug waren höchst abstrakte Begriffe, die weit von aller möglichen Anschaulichkeit lagen: ens, substantia, forma, materia, essentia, existentia, forma substantialis und forma accidentalis, causa formalis, materialis, efficiens und finalis, haecceitas, quidditas, quantitas, etc. Dagegen an Realkenntniß fehlte es ganz: der Kirchenglaube vertrat die Stelle der wirklichen Welt, der Erfahrungswelt. Und so, wie die Alten und heute wir über diese wirkliche, in der Erfahrung daliegende Welt philosophiren, so philosophirten die Scholastiker nur über den Kirchenglauben. Diesen erklärten sie, nicht die Welt. Wie sehr ihnen alle Kunde von dieser abgieng, spricht sich höchst naiv darin aus, daß sie alle ihre Beispiele gleich von hyperphysischen Dingen nahmen, z. B. so: sit aliqua substantia, e. c. Deus, Angelus; denn dergleichen liegt ihnen immer viel näher, als die Erfahrungswelt.

Am Leitfaden der unverstandenen und in ihrer gänzlichen Verstümmelung unverständlichen Aristotelischen Metaphysik wurde nun aus solchen abstrakten Begriffen und ihrer Entwickelung eine Philosophie gemacht, die aber in allen Stücken mit dem bestehenden und wunderlich zusammengekommenen Kirchenglauben harmoniren mußte. Der rege, thätige Geist, bei unausgefüllter Musse, nahm vor was er allein hatte, jene Abstrakta, ordnete, spaltete, vereinigte Begriffe, warf sie hin und her und entfaltete selbst bei diesem unfruchtbaren Geschäft oft bewundernswürdige Kräfte, Scharfsinn, Kombinationsgabe, Gründlichkeit, die eines bessern Stoffes würdig gewesen wären. Selbst manche wahre und vortreffliche Gedanken, auch in Hinsicht auf den menschlichen Geist

lehrreiche Untersuchungen sind in den Scholastikern anzutreffen: aber der Zeitverlust bei den weitläuftigen Schriften jener müssigen Denker ist so groß, daß man sich höchst selten an sie wagt.

Nachdem nun schon das Licht der wiederauflebenden klassischen Litteratur seine Strahlen in die Nacht der Scholastik geworfen und ihre Nebel zerstreut, die Geister empfänglich für das Bessere gemacht und zugleich der Kirche eigentlich den ersten Stoß versetzt hatte, auf den bald ein viel ernstlicherer folgte, die Reformation: da traten endlich am Ende des 16. Jahrhunderts Männer auf, welche durch Lehre und Beispiel zeigten, daß auf die Zeit, worin die Menschheit so tief im Intellektualen gesunken war, daß sie von ihren eigenen freien Geisteskräften etwas zu hoffen durchaus nicht wagte, ja für vermessen und frevelhaft hielt, und alles Heil und Licht einzig und allein, theils von der Offenbarung, theils von den Schriften der Alten, den Denkmalen eines edlern und stärkern Geschlechts hoffte; — daß, sage ich, auf diese Zeiten dennoch wieder andere folgen könnten, in denen die Menschheit aus dem Zustande der Unmündigkeit heraustreten und wieder die eigenen Kräfte gebrauchen, auf eigenen Beinen stehen könnte. Schon Cardanus gab ein Beispiel des eigenen Forschens in der Natur und des eigenen Denkens über das Leben. Besonders aber trat Bako von Verulam auf und reformirte den ganzen Geist der Wissenschaften. Statt des Weges, den die ganze Scholastik und zum Theil selbst die Alten gegangen waren, vom Allgemeinen zum Besondern, vom Abstrakten zum Anschaulichen, welches der Weg des Syllogismus ist, stellte er als den allein rechten den umgekehrten Weg dar, den vom Besondern zum Allgemeinen, vom Anschaulichen zum Abstrakten, vom Fall zur Regel, den Weg der Induktion, die allein ausgehen kann von der Erfahrung. — Er hatte es nicht auf spekulative Philosophie abgesehen, sondern auf empirisches Wissen, besonders auf Naturwissenschaft. Alle die grossen Fortschritte dieser in den letzten 200 Jahren, vermöge welcher unsere Zeit auf alle früheren wie auf Kinder herabsieht, haben ihren Ursprung, ihren Ausgangspunkt in der Reform Bako's; diese freilich aber war durch den Geist der Zeit herbeigeführt. Was Luther in der Kirche, ist Bako in der Naturwissenschaft. In der Philosophie ward er, obgleich er selbst nicht spekulirte, noch weniger ein System schuf, Anlaß und indirekter Urheber

des eigentlichen Empirismus, der sich schon ganz deutlich aussprach in seinem jüngern Zeitgenossen Hobbes, und endlich ganz vollendet sich hervorthat in Locke, dessen System eine nothwendige Stufe zu seyn scheint, auf der der menschliche Geist einmal stehen mußte. In England herrscht Locke eigentlich noch jetzt. Bako veranlaßte auch die Stiftung der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften in London. Und wie er vom Spekuliren zum Experimentiren leitete und mehr die Naturwissenschaft als die Philosophie hob; so ist es noch ganz in Bako's Geist, daß man in England unter natural philosophy Experimental-Physik und unter philosophical transactions die unphilosophischeste aller Sammlungen, nämlich reine Erzählungen sehr schätzbarer Erfahrungen versteht.

Ueberhaupt können wir seit dem Anfange des 17. Jahrhunderts in Europa zwei verschiedene philosophische Stämme unterscheiden, den englischen und den französisch-teutschen. Obgleich sie auf einander wechselseitig einwirkten, so sind sie eigentlich doch getrennt und verschieden und gehen jeder für sich. Den englischen bilden Bako, Hobbes, Locke, Hume, deren Lehren durchaus in Zusammenhang stehen und im selben Geiste sind, wiewohl Hume als Skeptiker die Negative hält. Den französisch-teutschen Stamm bilden Cartesius, Malebranche, Leibnitz, Wolff. — Eigentlich ganz unabhängig von beiden Stämmen, dem Geiste nach, wiewohl unter dem Einfluß ihrer Form, stehen zwei Männer am Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts, in denen unstreitig viel grösserer philosophischer Tiefsinn, Ernst und Kraft lebte, als in allen jenen: Jord. Brunus und Bened. Spinoza. Sie gehören nicht ihrem Jahrhundert, noch ihrem Welttheil an, die dem Einen mit dem Tode, dem Andern mit Verfolgung und Schimpf lohnten, und denen sie immer fremd blieben. Ihre Geistesheimath war Hindostan, dort waren und sind ähnliche Ansichten zu Hause. Man könnte im Scherz sagen, sie wären Brahminenseelen, zur Strafe ihrer Vergehungen in europäische Leiber inkarnirt, gewesen. Sie haben keine Sekte gestiftet und eigentlich nicht auf den Geist ihrer Zeit, noch auf den Gang der Philosophie unmittelbar eingewirkt. Die Zeit war nicht reif für sie: ihnen sollte erst viel später, erst im 19. Jahrhundert, die gebührende Ehre werden. Beide, sowohl Bruno,

als Spinoza, waren erfüllt und durchdrungen von dem Gedanken, daß, so mannigfaltig auch die Erscheinungen der Welt seien, es doch ein Wesen sei, welches in ihnen allen erscheine, welches durch sich allein da wäre, sich ungehindert äusserte und ausser welchem es nichts gäbe; daher in ihrer Philosophie Gott als Schöpfer keinen Raum findet, sondern die Welt selbst, weil sie durch sich selbst ist, von ihnen Gott genannt wird. Bruno unterscheidet sehr deutlich das innere Wesen der Welt (die Weltseele) von dessen Erscheinung, die er den Schatten und das Abbild (ombra, simulacro) jenes nennt; er sagt, daß was die Vielheit in den Dingen macht, nicht jenem innern Wesen der Welt zukomme, sondern nur dessen Erscheinung; daß jenes innere Wesen in jedem Dinge der Natur ganz sei, denn es sei untheilbar; endlich daß im Wesen an sich der Welt Möglichkeit und Wirklichkeit dasselbe seien.

Spinoza lehrt im Ganzen dasselbe, er lebte gleich nach dem Bruno; ob er ihn gekannt, ist ungewiß, doch höchst wahrscheinlich. Er hatte weniger Gelehrsamkeit, besonders weniger Kenntniß der alten Litteratur, als Bruno, welches sehr zu bedauern ist; denn er bleibt, was den Vortrag, die Form der Darstellung betrifft, ganz befangen in dem, was die Zeit bot, in den Begriffen der Scholastik, in der Demonstrirmethode, die er mathematisch nennt, im Gange und in den Beweisen des Cartesius, an dessen Philosophie er die seinige unmittelbar knüpft. Er bewegt sich daher mit grosser Mühe in diesem Apparat von Begriffen und Worten, die gemacht waren, ganz andere Dinge auszudrücken, als er zu sagen hatte, und mit denen er stets kämpfen muß. Bruno hatte auch Kenntniß der Natur, die dem Spinoza zu fehlen scheint. Bruno stellt Alles mit italiänischer Lebhaftigkeit dar, in Dialogen, die grosses dramatisches Verdienst haben; Spinoza, der Holländer, bewegt sich schwer und bedächtig in Propositionen, Demonstrationen, Korollarien und Scholien. Indessen lehren Beide ganz dasselbe, sind von derselben Wahrheit, demselben Geist ergriffen, und es ist nicht zu sagen, wer tiefer eingedrungen sei, obwohl Spinoza gründlicher, methodischer, ausführlicher zu Werke geht. Er lehrt besonders, daß das Eine bestehende Wesen zwei Formen seiner Erscheinung habe, Ausdehnung und Denken, worunter er Vorstellen versteht, sah

aber nicht ein, daß die Ausdehnung selbst zur Vorstellung gehört, daher nicht der Gegensatz seyn kann.

Mit der Ethik steht es bei beiden sehr schlecht: Bruno giebt, so viel ich gefunden, gar keine. Spinoza giebt eine, gut gemeinte, aber sehr schlechte, da durch die gröbsten, plumpsten Sophismen aus egoistischen Principien reine Moral abgeleitet wird. Wie in der Musik falsche Töne viel mehr beleidigen, als eine schlechte Stimme; so in der Philosophie Inkonsequenzen, falsche Folgerungen mehr, als falsche Principien: Spinoza's Moral vereinigt aber Beides; seine einzelnen Sätze über Recht und andere Gegenstände beleidigen das Gefühl jedes denkenden Menschen auf's Heftigste. Sonderbar, daß er seine Philosophie Ethik inskribirt: man pikirt sich immer dessen am meisten, wozu man am wenigsten Anlage hat. —

Die Philosophie hat zwei Perioden: die erste war die, wo sie, Wissenschaft seyn wollend, am Satz vom Grunde fortschritt und immer fehlte, weil sie am Leitfaden des Zusammenhanges der Erscheinungen Das suchte, was nicht Erscheinung ist, dem gleich, der eine Grösse beständig halbirend und wieder halbirend zuletzt keinen Rest zu behalten hofft; wovon die Unmöglichkeit doch schon im leitenden Princip liegt, hier wie dort.

Die zweite Periode der Philosophie wird die seyn, wo sie, als Kunst auftretend, nicht den Zusammenhang der Erscheinungen, sondern die Erscheinung selbst betrachtet, die Platonische Idee, und diese im Material der Vernunft, in den Begriffen, niederlegt und festhält.

Nach dem Princip, welches durchaus die erste Periode karakterisirt, schien die Geschichte der Philosophie ohne Ende zu seyn. Mit der zweiten Periode möchte aber wohl auch das Ende daseyn.

Die philosophischen Systeme, die nicht vom Subjekt, sondern vom Objekt ausgiengen, lassen sich theilen nach den drei Klassen von Objekten (denn die vierte Klasse fällt mit dem Subjekt zusammen). Von der ersten Klasse der Objekte gingen aus z. B. Thales und alle Ionier, Jordano Bruno und Schelling;

von der zweiten Klasse die Eleaten und Spinoza; von der dritten Klasse die Pythagoräer. *)

Daß alle Systeme wahr seien und nur besondere Gesichtspunkte der Wahrheit, kann zuvörderst nur unter starken Einschränkungen gelten; weil sonst in der Philosophie gar kein totales Irren möglich wäre. Die Einschränkungen aber heben gewissermaaßen den Satz auf, indem herauskommt, daß nur die gewissermaaßen wahren Systeme gewissermaaßen wahr seien. — Sodann aber, wenn wir auch zugeben, daß sehr verschiedene Systeme, ja entgegengesetzte, zugleich wahr sind, indem sie verschiedene Gesichtspunkte des Wesens der Welt sind; so sind diese Gesichtspunkte doch einander untergeordnet und übergeordnet: der höhere Gesichtspunkt hebt die Wahrheit des niedrigern auf, die also nur relativ war; und ein Gesichtspunkt, von dem aus man die relative Wahrheit aller andern in absolute Falschheit auflöst und sie alle übersieht, muß der höchste seyn: er ist das wahre System. Der niedrigste Gesichtspunkt ist wohl der des Aristipp, und doch relativ wahr.

Vielleicht ließe sich der Hauptgegensatz der Systeme der Philosophen darauf zurückführen, daß die Einen, deren Repräsentant Plato, mehr die Form, die Andern, deren Repräsentant Aristoteles, mehr die Materie als das Reale betrachten; da jede dieser beiden auf eine ganz andere Weise das Beharrende in den Dingen ist. Den Letztern ist die Form fast Nichts, ein vorübergehendes Accidenz der Materie: den Erstern ist die Materie fast Nichts, ein völlig Eigenschaftsloses, die blosse Wahrnehmbarkeit der Form, aber für sich gar nicht wahrnehmbar, sondern bloß denkbar, ein ens rationis.

Da nun aber alle Dinge aus Form und Materie bestehen, so afficirt die eine und die andere Betrachtungsweise Alles und Jedes, was betrachtet wird.

---

*) Ueber die vier Klassen von Objekten vergl. die „vierfache Wurzel", Kap. 4—7. Der Herausgeber.

Die Schriften des Philo Judäus sind widerliche jüdische Kapucinaden: sie bestehen fast durchweg aus höchst gewaltsamen und abgeschmackten allegorischen Erklärungen der Bücher des Alten Testaments, zumal des Moses; ein Beispiel in Vol. I, p. 342: ὡςει παγος επι της γης! Auf den Inhalt dieser Schriften ist sein ganzer Gesichtskreis und alle seine Gedanken beschränkt. Vom Ausdruck λογος, θειος λογος, macht er an einzelnen Stellen (zumal de Allegoriis) einen wunderlichen Gebrauch, dessen Sinn dunkel bleibt. Daraus hat man den Logos des Johannes ableiten wollen. Λογος δε εστιν εικων θεου, δι' οὑ συμπας ὁ κοσμος εδημιουργειτο. (Philo de Monarchia, ed. Mangold, II, 225.)

Aus den Scholastikern strahlt bisweilen theilweise die völlige Wahrheit hervor, nur immer wieder verunstaltet und verdunkelt durch die christlich theistischen Dogmen, denen sie durchaus angepaßt werden sollte. So kämpfte in den Scholastikern philosophisches Genie mit tiefgewurzeltem Vorurtheil.

Zum Künstler, also auch zum Philosophen, machen zwei Eigenschaften: 1) das Genie, d. i. die Erkenntniß ohne Satz vom Grunde, d. i. Erkenntniß der Ideen; 2) die durch Kraft, Lehre und Uebung gegebene Fertigkeit der Wiederholung jener Ideen in irgend einem Stoff, und dieser Stoff sind dem Philosophen die Begriffe. Spinoza hatte Ersteres und zwar so modificirt, wie es den Philosophen macht, im höchsten Grade: aber das Zweite fehlte ihm, nämlich gleichsam die Technik des Philosophen, die Fähigkeit, das Wesen der Welt, das er intuitiv erkannte, in abstracto zu wiederholen: er war vielmehr immer befangen und verwirrt durch die Begriffe der Scholastik und des Cartesius, von denen er sich nie entledigen konnte.

Dem Spinoza war seine Zeit ungünstig, nicht nur in seinem Wirken, sondern auch in seiner Bildung. Spinoza kannte weder die Kunst, noch die Natur (wie wir durch die heutige Physik u. s. w.), noch die Veda's, noch den Platon, noch Kant: sein Gesichtskreis und seine Bildung waren höchst beschränkt: wie ganz anders würde er heute seyn! — Bei jedem Menschen ist

zu unterscheiden was seine Natur zu seyn strebt und es seyn könnte, und was er unter verkümmernden Umständen ist: so ist die Species einer Pflanze zu unterscheiden von ihrem kümmerlichen Exemplar nahe am Pole mit dem widrigsten Boden. So weit geht auch bei der Erscheinung des Genie's die Macht des Zufalls. *)

Wenn Spinoza seine alleinige Substanz, die Welt, Gott nennt; so ist es gerade so, wie wenn Rousseau, im Contrat social, das Volk le prince nennt. **) Beide gebrauchen den Namen eigentlich, indem sie ihn dem beilegen, welches bei ihnen an die Stelle dessen tritt, was sie aufgehoben haben. Der Name haftet bei ihnen also an der Stelle, wo ihn Das, was solche zuerst inne hatte, ausscheidend sitzen ließ und das dafür Eintretende ihn vorfindet. Es scheint, sie wollten dadurch genau die Stelle bezeichnen, an welche sie das neu Eingeführte setzen, pour qu'on ne s'y trompe pas. Ueberhaupt ist der Pantheismus nur ein höflicher Atheismus.

Spinoza, indem er für seine Substanz das Wort Deus braucht, und in der Art, wie er meistens davon redet, ist offenbar absichtlich bemüht, ein durchgängiges Mésentendu in seinem Werk zu unterhalten. Zum Belege diene beispielsweise Eth. P. I, prop. 33, Schol. 2. ***)

---

*) Vergl. über Spinoza „Welt als Wille und Vorstellung", I, S. 87 der 2. Aufl.; S. 91 der 3. Aufl., und „Parerga", I, S. 75 ff. der 2. Aufl. Der Herausg.

**) So weit kommt diese Stelle auch in der „Welt als Wille und Vorstellung", II, S. 351 der 2. Aufl.; S. 399 der 3. Aufl. vor; aber das Folgende fehlt daselbst. Der Herausg.

***) Vergl. über den Deus Spinoza's „Parerga", I, S. 77 der 2. Aufl. Der Herausg.

Locke's Hauptfehler sind:

1) Daß er nach dem Gesetz der Kausalität auf Gegenstände der Einwirkung auf uns schließt, ohne vorher den Ursprung unserer Kenntniß jenes Gesetzes nachzuweisen; diesen zwar nachher in die Erfahrung setzt; aber eben dadurch die Erfahrung aus der Kausalität und diese aus jener erklärt.

2) Daß er sekundäre und primäre Eigenschaften unterscheidet, ohne den Grund dieser Unterscheidung anzugeben (die primären sind die transscendentalen Eigenschaften der Scholastiker), dann die sekundären erklärt für abgeleitet aus den primären, jene dem Dinge an sich abspricht, diese aber ihm zuschreibt (welches am besten zu sehn Buch 2, Chap. 31, §. 2), ohne irgend hiezu eine Berechtigung zu zeigen, noch anzugeben, warum nicht etwan umgekehrt jene die primären und diese die sekundären Eigenschaften wären, oder wodurch denn eigentlich die primären berechtigen, sie für objektiv zu halten.

3) Seine Theorie des Erkennens, welches bestehen soll im Gewahren des Zusammenpassens zweier Ideen; — und des Beweisens, welches geschieht, indem zwei Ideen nicht unmittelbar verglichen werden können, ob sie zusammenpassen; dann andere Zwischen-Ideen, die an einander passen und deren Extremitäten mit jenen beiden zusammenpassen, gefunden werden — zeigt, daß er durchaus nichts sich anders als durch mechanisches Wirken und Berühren denken kann, und daher auf dieses hier das Erkennen, wie dort die sekundären Qualitäten zurückführen will.

Gegen Kant gehalten ist Locke seicht, nüchtern und unbesonnen. *)

---

*) Auf einem andern Blatte steht über Locke's Unterscheidung der primären und sekundären Qualitäten: Seine Eintheilung in primary und secondary qualities, von deren ersteren allein wir adäquate Ideen haben, da sie das Seyn, hingegen die anderen nur das Wirken der Dinge enthalten, obwohl diese Eintheilung falsch und schlecht gemacht ist, entspricht doch gewissermaaßen der Eintheilung Kants in reine und empirische Erkenntniß.

Zu Locke's Lib. 4, c. 3, §. 6 merkt Schopenhauer an: Das hier Gesagte scheint Kants Antinomien veranlaßt zu haben: wenigstens enthält es das Wesentliche derselben.

Zu Lib. 4, c. 4, §. 4 merkt er an: Dies scheint mir die Stelle,

Leibnitz hat eine gewisse Art von Oberflächlichkeit, welche das Resultat eines auf die Erscheinungen, statt auf die Ideen, auf die Erkenntniß nach dem Satz vom Grunde, statt auf die Kontemplation gerichteten Geistes ist, mit Aristoteles gemein. Bei Beiden meint man, so oft ein wichtiger Punkt berührt und gefunden ist, sie werden tief darauf eingehen, ihn ergründen, erschöpfen; aber dann gehn sie geschwind weiter: daher ist sehr wenig aus beiden zu lernen.

Das französische Wort Métaphysique bedeutet schlechthin nur „allgemeines Räsonnement."

Zu dem, was Kant Vernünfteln nennt, geben den schönsten und höchst interessanten Beleg Voltaire's philosophische Schriften.

Den deutlichsten Begriff von dem Zustande, in welchem Kant die Philosophie vorfand, geben Euler's Briefe an eine Prinzessin, Bd. 2.

---

wo Hume's Skepticism sich an Locke's empirischen Dogmatism anknüpft: denn hier wird die Realität der Aussenwelt nach dem Satz vom Grunde bewiesen. — Cap. 4, on universal propositions mag Kant veranlaßt haben zu seiner Untersuchung über analytische und synthetische Urtheile. Ebenfalls Cap. 8.

Zu Lib. 4, cap. 20, §. 18: Vortreffliche wahre Stelle über die Jämmerlichkeit der Verfechter von Lehren und Meinungen: daß diese nämlich meistens nie ernstlich an die Frage gedacht haben, über die sie Zeit Lebens streiten, geschweige wirklich die Meinung haben, die sie vertheidigen; sondern bloß Interesse und Gewöhnung macht, daß sie dieser oder jener Partei angehören und schreien. —

Man vergleiche mit diesen Anmerkungen „Parerga", I, in der „Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen" das über Locke Gesagte. Der Herausgeber.

Wenn man sich zu einem sehr universellen Standpunkt erhebt, so wird man finden, daß der Hauptkarakter der Kantischen Philosophie ein negativer ist, gerichtet gegen die Fundamental-Irrlehren europäischer Völker, welche weggeräumt werden mußten, damit für die Wahrheit nur vorerst Raum da sei. Daher z. B., in der Kritik der Urtheilskraft, zeigt er nicht, wie er gekonnt hätte, daß die Zweckmässigkeit der Dinge, d. h. die Angemessenheit ihrer Theile zum Ganzen und jedes Dinges zu anderen noch viele andere und bessere Erklärungen gestatte, als die, daß ein Deus creator sie nach vorhergegangenen Begriffen hervorgebracht habe; sondern er begnügt sich zu beweisen, daß jene Zweckmässigkeit nicht berechtigt, zu schließen, daß die Dinge auf jene Weise hervorgebracht seyn müssen. Ueberhaupt wäre daher der ächte Titel für die Kritik der reinen Vernunft und die der Urtheilskraft zusammen „Kritik des occidentalischen Theismus". — Die Lehren dieses sah selbst Kant für Irrthümer an, auf welche die Vernunft nothwendig geräth; während sie bloß jedem Europäer vor der Zeit des Denkens eingeimpfte fixe Vorurtheile sind.

In Indien wäre Kant nie auf den Einfall gekommen, eine solche Vernunftkritik zu schreiben. Er hätte die positiven Lehren derselben in ganz anderer Gestalt vorgebracht. Die Kritiken der Vernunft und der Urtheilskraft in ihrer jetzigen Gestalt haben also eine lokale Beziehung und einen bedingten Zweck. *)

Chr. Jak. Kraus' Abhandlung de paradoxo: edi interdum ab homine actiones voluntarias, ipso non invito solum, verum adeo reluctante, 1781, befindlich im 5. Bande seiner vermischten Schriften, Königsberg 1812, zeigt, zumal in der ersten Sektion, p. 513—520, daß man vor mir **) durchaus

*) Vergl. über Kants Verhältniß zur Lehre der Veda's „Welt als Wille und Vorstellung", I, Anhang, S. 472 der 2. Aufl.; S. 496 der 3. Aufl. Der Herausgeber.

**) Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, daß man aus der Abwesenheit einer Erkenntniß bei einem gelehrten und gescheuten Schriftsteller vom Fach ziemlich sicher schließen kann, daß sie überhaupt noch

nicht deutlich zu unterscheiden und gesondert aufzustellen wußte Empfindung der Sinne, Anschauung im Verstande, Begriff der Vernunft, Repräsentant des Begriffs in der Phantasie, Affekt und Leidenschaft im Willen. Kraus wird auf alle diese geleitet, verfehlt aber die richtigen Unterscheidungen und kommt auf ganz absurde Sätze, wie p. 514: „intelligimus voces, nec tamen ideae iis significatae animo obversantur", und p. 515 „illud intelligere absque idea."

In sofern ist diese Abhandlung für mich interessant.

Im selben Bande p. 253—283 steht eine recht lederne und flache Darstellung der Stoischen Ethik: brauchbar zu zeigen, welche Vorstellung man noch kurz vor mir darüber hatte, und wie wenig man eingedrungen war.

Wie verkehrt das Beginnen sei, bei der Philosophie von fertigen Begriffen auszugehen (nach der Kant'schen Erklärung: Philosophie ist Vernunftwissenschaft aus reinen Begriffen), davon ist ein excellentes Beispiel neuerer Zeit Herbarts „Hauptpunkte der Metaphysik", 1808. Gleich im Anfang steht als Vorfrage: „Wie können Gründe und Folgen zusammenhängen?" — Statt nun sich umzusehn, das Verhältniß von Grund und Folge, wie es im einzelnen Falle gegeben ist, zu untersuchen, die Art des Zusammenhanges zwischen Grund und Folge daraus kennen zu lernen, so die Gattungen und dann die Art kennen zu lernen (welches eben wäre ein Ausgehen von der Anschauung), wird aus dem allgemeinen Begriff von Grund und Folge räsonnirt. Da kann denn nichts weiter herauskommen, als was im allgemeinen Begriffe liegt, und man lockt keinen Hund damit aus dem Ofen.

Darauf wird weiterhin ganz eben so mit dem empirischen Begriff Veränderung und Kraft verfahren.

§. 7 und 8 werden gar Raum und Zeit aus Begriffen ab-

---

eine unausgesprochene sei: denn das Wahre findet doch sogleich viel Anklang, daß wer es einmal vernommen, nicht umhin kann, es, bei vorkommender Gelegenheit, wenigstens als Hypothese, zu erwähnen.

Anmerkung Schopenhauers.

geleitet; wobei natürlich die ganze Ableitung sie in der Stille schon voraussetzt, da die Begriffe derselben sonst gar keinen Sinn haben könnten.*)

Das Operiren mit sehr weiten, sehr abstrakten Begriffen, durch die sehr vielerlei gedacht werden kann, in denen aber sehr wenig zu denken liegt, dies ist es, was die Schriften Schellings und noch mehr die der Schellingianer so ungenießbar und langweilig macht. Das Materiale ihrer Darstellungen sind lauter höchst abgezogene Begriffe, wie z. B. Endliches, Unendliches, Seyn, Nichtseyn, Soseyn, Andersseyn, Bestimmen, Bestimmtwerden, Bestimmtheit, Gränze, Begränztseyn, Einheit, Mannigfaltigkeit, Identität, Diversität, Indifferenz u. dergl. m. — Durch solche weite, hochschwebende Abstrakta kann sehr Vieles, d. h. sehr Vielerlei gedacht werden, aber gerade deshalb wird in ihnen sehr Weniges gedacht, sodaß der Stoff des ganzen Philosophirens sehr geringe ist, wodurch es so sehr langweilig wird und grosse Aehnlichkeit mit der Scholastik hat. Den Scholastikern fehlte es an aller Realkenntniß; weder Geschichte noch Alterthum, noch Natur, noch Kunst war ihnen hinlänglich bekannt: sie sassen zwischen den vier Wänden ihrer Klosterzellen und beschäftigten sich damit, abstrakte Begriffe hin und her zu wenden und mannigfaltig zu kombiniren, wie Ens, Entitas, ens corporeum, incorporeum, ens creatum, increatum, substantia, accidens, modus u. dergl. Brauchen sie ein Beispiel zu einem Satz, so nehmen sie es nicht aus der Wirklichkeit und Natur, denn die kennen sie nicht; sondern es heißt gleich v. g. Angelus, Deus, anima, denn darauf sind alle ihre Gedanken gerichtet. Zu den Eigenthümlichkeiten der Scholastik gehört auch dieses, daß ihr Vortrag wesentlich polemisch ist. Jede Untersuchung wird sogleich in Kontroverse verwandelt, deren pro und contra stets

*) Diese Stelle über Herbart citirt Schopenhauer auch in einem seiner Briefe an mich (s. „Arthur Schopenhauer, Von ihm, über ihn“ u. s. w., den 7. Brief), fügt aber dort noch Mehreres zur Kritik Herbarts hinzu, das hier fehlt. Der Herausgeber.

neues pro und contra erzeugt und ihr dadurch den Stoff giebt, der ihr ausserdem mangelt.

Aber seit der Scholastik hat man nicht ein solches Gewebe und Gewirre höchst abstrakter Begriffe, bei unbestimmtem und zweifelhaftem Inhalt, gesehen, als heut zu Tage bei den Schellingianern; ganz, wie damals, ist die Philosophie ein Wortkram geworden. Mit solchen Zeichen sehr weiter Begriffe wird nun hin und her geworfen, wie mit den Zeichen der Algebra. Aber die Algebra kann wenigstens hinterher eine bestimmte Grösse aufweisen, die sie unter den Zeichen verstand: beim Schellingianer, wie beim alten Scholastikus, bleibt es zweifelhaft, ob irgend etwas dabei gedacht worden. Man kann zwar verführt werden, zu glauben, es stecke etwas ganz Bestimmtes dahinter, wenn man die Zuversicht sieht, mit welcher Schriftsteller dieser Schule ihre monstrosen Phrasen hinwerfen, es dem Leser überlassend, sie aufzunehmen. Während nämlich Schriftsteller, die wirklich denken, mit grosser Anstrengung und Besorglichkeit bemüht sind, doch ja im Leser gerade den Gedanken, den sie selbst haben, zu erregen und ihn faßlich zu machen; so sagt dagegen der Schellingianer enormes Zeug, so frisch und leicht weg, als müßte Das durchaus Jeder leicht verstehen und gleich wissen, was er da meyne. Im Grunde aber kommt diese Unbesorglichkeit um das Verständniß des Lesers daher, daß ihm gar nichts daran liegt, daß der Leser sehe, wie viele oder wie wenige Gedanken hinter jenen Formeln und Phrasen stecken. Die Zuversicht und Unbesorglichkeit, mit der er sie vorbringt, soll eben glauben machen, es würde recht Vieles und Deutliches dabei gedacht, der Leser allein trage die Schuld des Nichtverstehens. Die Scholastiker hatten doch mehr bonne-foi. *)

Des Grafen Redern Kritik der Philosophie Fichte's, Schelling's und Hegel's, die sehr treffend ist, steht in den Heidelberger Jahrbüchern, 1840, Oktober, Doppelheft.

---

*) Diese Stelle ist aus Schopenhauers Vorlesungen genommen.
Der Herausgeber.

Michelet, in dem Aufsatz über mich, in Fichte's philosophischem Journal (1855, 3. oder 4. Heft) bringt p. 44 Kants berühmte Frage: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" zur Sprache und fährt dann fort: „die affirmative Beantwortung dieser Frage" u. s. w.; wodurch er beweist, daß er nicht die entfernteste Ahndung vom Sinn der Frage hat, als welche weder zum Affirmiren, noch zum Negiren irgend wie Anlaß bietet, sondern besagt: „wie geht es zu, daß wir vor aller Erfahrung, über Alles, was Zeit, Raum und Kausalität als solche betrifft, apodiktisch zu urtheilen fähig sind?"

Den Kommentar zu dieser schändlichen Ignoranz des Michelet giebt eine Stelle in den letzten Jahrgängen der Hegelzeitung, als wo er sagt, daß seitdem Kant jene Frage aufgeworfen hat, alle Philosophen nach synthetischen Urtheilen a priori suchten! — Eine solche Ignoranz im A B C der Philosophie verdient Kassation. *)

---

*) In ähnlicher Weise äussert sich Schopenhauer in einem Briefe an mich. (S. „Arthur Schopenhauer, Von ihm, über ihn" u. s. w., den 61. Brief, S. 659.) Der Herausgeber.

---

3. Zur Erkenntnißlehre.

Das Problem vom Idealen und Realen*) wird nie so gelöst werden, daß man das Objektive ganz rein vom Subjektiven abgelöst und Jedes für sich allein hätte. Sondern das Objektive, nachdem es Anfangs fast als ein blosses Accidens des Subjekts aufgetreten war, wird immer noch mit dem Subjektiven behaftet bleiben. Dies beruht darauf, daß, in letzter Instanz, es wirklich nicht zwei von Grund aus verschiedene Wesen giebt, sondern nur Eines, welches, wenn als Wille zum Leben auftretend, sich in der Vielheit erblickt, daher jede seiner Erscheinungen ein von sich Verschiedenes ausser sich sieht; welches aber im Grunde doch nicht ein Solches ist, vielmehr eben Das, was in ihnen allen ein Subjekt, ein Erkennendes, geworden ist. Wir sind nämlich von den Wesen ausser uns nur sofern wir erkennen verschieden; hingegen sofern wir wollen sind wir eigentlich mit ihnen Eins und das Selbe. Aber diese Einswerdung mit ihnen ist, als ausserhalb der Vorstellungswelt liegend, ganz transscendent, oder gleichsam eine unterirdische.

---

*) Betreffend das Wort real, schreibt Schopenhauer an einer andern Stelle: „Das Wort Wirklichkeit und wirklich sind in der Philosophie ungleich besser und treffender, als die gleichbedeutenden Realität und real: jene sind der teutschen Sprache ausschließlich eigen, und sie hat Ursache darauf stolz zu seyn."

Geht man vom Realismus aus, also von der Voraussetzung, daß wir die Dinge so erkennen, wie sie an sich sind, so erstehn alsbald Spiritualismus und Materialismus, um einander zu bekämpfen; wobei aber zuletzt der Materialismus im Vortheil bleibt, weil er viel solidere empirische Data hat, als sein Gegner. — Hingegen kommen Beide nicht zum Wort unter der Voraussetzung des Idealismus, und zwar des transscendentalen: denn da giebt es weder Geist, noch Materie, an sich selbst; sondern jeder Erscheinung, der intellektuellen, wie der mechanischen, liegt ein von ihr toto genere verschiedenes Ding an sich selbst zum Grunde.

Und auch die Geistererscheinungen sind von diesem Gesichtspunkt aus, nicht aber vom spiritualistischen, zu erklären.

In der Mathematik schlägt der Kopf sich mit seinen eigenen Erkenntnißformen, Zeit und Raum, herum, — gleicht daher der Katze, die mit ihrem eigenen Schwanze spielt.

Sie hören nicht auf, die Zuverlässigkeit und Gewißheit der Mathematik zu rühmen. Aber was hilft es mir, noch so gewiß und zuverlässig etwas zu wissen, daran mir gar nichts gelegen ist — das ποσον.

Der Raum, im Gegensatz des Körpers, der ihn füllt, ist offenbar unkörperlich, folglich geistig, etwas nur im Geist, d. h. in unserem Intellekt vorhandenes.

Wenn ich mir beim Anblick einer weiten Aussicht vergegenwärtige, daß sie entsteht, indem die Funktionen meines Gehirns, also Zeit und Raum und Kausalität, angewandt werden auf gewisse Flecke, die auf meiner Retina entstanden sind; so fühle ich, daß ich die Aussicht in mir trage und mir wird die Identität meines Wesens mit dem der ganzen Aussenwelt ungemein fühlbar.

Sieh doch das grosse, massive, schwere Zeughaus an: — ich sage dir, diese harte, lastende, weitläuftige Masse existirt doch nur im weichen Brei der Gehirne, nur dort hat sie ihr Daseyn und ist ausser denselben gar nicht zu finden. Dies mußt du zu allererst begreifen.

Es ist falsch, von drei Dimensionen der Zeit zu reden, wie Hegel thut, Encyklop. §. 259. Sie hat nur eine, aber diese hat drei Theile, Abschnitte, oder zwei Richtungen mit einem Indifferenzpunkt.

Oft ist ein Satz apriorisch in Hinsicht auf die speciell darin ausgesprochene Wahrheit; jedoch aposteriorisch in Hinsicht auf die jener zum Grunde liegende allgemeine: z. B. wenn Einer, ohne hinzusehn, sagt: „Das Wasser auf dem Heerde muß jetzt kochen"; — weil er weiß, daß die Temperatur daselbst über 80° ist.

Der wahre und ganze Inhalt des Begriffes Seyn (mit dem die heutigen Philosophaster so viel Aufhebens machen und ihm gern einen nicht-empirischen Ursprung andichten) ist „das Ausfüllen der Gegenwart": da nun diese, wie ich längst gesagt, der Berührungspunkt des Objekts mit dem Subjekt ist, so kommt Beiden das Seyn zu, d. h. was ist, erkennt entweder oder wird erkannt, versteht sich in der ersten Klasse der Vorstellungen.*)

Daher muß ich zu mir sagen: „ehe ich geboren war, war ich nicht", d. h. ich füllte keine Gegenwart aus. — Ebenso: „Sokrates ist nicht mehr." —

Offenbar also ist dieser Begriff empirischen Ursprungs, obwohl der allgemeinste, welchen man aus der Erfahrung abstra-

---

*) Ueber die erste Klasse der Vorstellungen, d. h. die Klasse der anschaulichen, vollständigen, empirischen, vergl. „die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", 2. Aufl., §. 17.

Der Herausgeber.

hirt hat. — Die wirklich a priori vorhandenen Erkenntnisse bedürfen seiner auch nicht, ja kennen ihn nicht: denn sie betreffen blosse Formen, d. h. dasjenige, was zu aller Zeit ist und nicht von der Gegenwart abhängt.

Das Wort absolut ist an und für sich etwas ganz Unsinniges. Denn es ist Adjektiv, d. h. Bezeichnung eines Prädikats; dies muß doch irgend einem Objekt zukommen. Nun aber sagt der Satz vom Grunde, der unbestreitbare, aus, daß jedes Objekt mit einem andern in nothwendiger Verknüpfung steht: das Prädikat absolut bezeichnet aber nichts weiter, als das An-Nichts-geknüpft-seyn: dies widerspricht jedem Objekt, folglich kann jenes Prädikat von keinem Objekt prädicirt werden; denn dieses würde eben dadurch aufgehoben.

Dem Subjekt kommen, weil es nicht Objekt, d. h. weil es unerkennbar ist, gar keine Prädikate zu, folglich auch nicht das Prädikat absolut.

Wohin nun mit dem Absoluten? In die Fichte'sche und Schelling'sche Philosophie.

Man ist viel mehr geneigt, lateinische Worte, ohne etwas dabei zu denken, zu gebrauchen, als teutsche. Wenn man nun den Philosophen auflegte, statt zu sagen das Absolute, immer das Losgebundene, kürzer das Lose zu sagen; so würden sie weniger faseln von „der in der Vernunft liegenden Idee des Absoluten." *)

Die nothwendige Uebereinstimmung Aller im Logischen und Mathematischen rührt nicht von etwas Aeusserem her, sondern von der gleichen Beschaffenheit der subjektiven Erkenntnißformen in allen Individuen. Da aber doch diese im Gehirn gegründet seyn müssen, welches, wie alles Organische, Abnormitäten unterworfen ist, so ist es höchst auffallend, daß hinsichtlich der logischen und mathematischen Wahrheiten keine solche Abnormität sich

*) Diese Stelle ist aus Schopenhauers Erstlingsmanuscripten, Dresden 1814, genommen. Der Herausgeber.

kundgiebt, selbst nicht bei Wahnsinnigen; denn diese werden entweder, besonders die Blödsinnigen, die auf solche Wahrheiten sich beziehende Rede gar nicht verstehen, oder aber sie ebenfalls einsehen; während z. B. die Farben von einigen, sonst gesunden Leuten falsch, ja von manchen gar nicht gesehn werden. Dies spricht für die Meinung einiger Philosophen, daß die Vernunft vom Gehirn unabhängig, etwas rein Geistiges, Hyperphysisches, der sogenannten Seele Angehöriges wäre.

Sonderbar bleibt es, daß das wirklich ausser uns Vorhandene, das physisch Erkennbare, Verschiedenheit der Urtheile zuläßt, nicht aber das ganz und gar Subjektive, das Logische und Mathematische. (Man bemerke aber den Unterschied zwischen Subjektiv und Individuell.) Bei jenem ersteren beruht die Möglichkeit individueller Verschiedenheit der Urtheile darauf, daß subjektive Erkenntnißformen hier einen rein objektiven Stoff zu verarbeiten, zu assimiliren haben; noch mehr darauf, daß der Verstand die komplicirten, oft unvollständig gegebenen Kausalverhältnisse unmittelbar zu fassen, und die Vernunft wieder seine Erkenntniß in abstrakte Gedanken umzuwandeln hat: eine μεταβασις εις αλλο γενος. — Beim Logischen und Mathematischen ist der Stoff ganz und gar im Kopf eines Jeden: und dieser Kopf ist entweder so, daß er die Funktionen gar nicht (der Blödsinnige), oder so, daß er sie richtig vollzieht. —

Mancher soll einen arithmetischen Satz unrichtig vollzogen haben und darüber wahnsinnig geworden seyn; wahrscheinlich aber war es nur das erste Symptom.

Wie die Sichtbarkeit der Gegenstände nur wichtig ist, indem sie die Fühlbarkeit derselben verkündet, so liegt der ganze Werth der Begriffe doch zuletzt in den vollständigen Vorstellungen, auf die sie sich beziehn. Der natürliche Mensch legt daher einen viel grössern Werth auf die Erkenntniß durch Verstand, Sinnlichkeit, reine Sinnlichkeit und Erkenntniß des Subjekts des Wollens (welche alle er mit dem Namen Gefühl roh bezeichnet), als auf die durch Begriffe und Vernunft; er zieht die empirische und metaphysische Wahrheit der logischen vor.

Pedanten aber, Wortkrämer, Raisonneurs und Buchstaben-

menschen schätzen allein die Erkenntniß der Vernunft und die logische Wahrheit. Daher haben diese in der Mathematik nur da Erkenntniß zugeben wollen, wo man ihnen den (der Mathematik eigentlich fremden) logischen Grund angab, den Seynsgrund aber, welcher als metaphysisch die wahre Evidenz hat, gar nicht beachtet, oder ihn unter dem Namen des Gefühls verachtet. Daher haben sie ferner, namentlich Fichte (leider auch Kant) in der Moral den reinen, unmittelbar bei Erkennung der Motive ansprechenden tugendhaften Willen als Gefühl und Aufwallung für werth- und verdienstlos erklärt und eine Handlung nur dann für tugendhaft gelten lassen wollen, wenn sie aus einer abstrakten, in den Begriffen der Vernunft niedergelegten Maxime entsprungen ist. Sie gleichen Denen, welchen die Fackel besser gefällt, als die Antike, welche zu beleuchten die Fackel da ist. *)

Worte und Begriffe werden immer trocken seyn: denn Das ist ihre Natur. Das wäre thörichte Hoffnung, wenn wir erwarten wollten, die Worte und der abstrakte Gedanke sollten Das werden und leisten, was die lebendige Anschauung war und leistete, die den Gedanken hervorrief: er selbst ist nur ihre Mumie, und die Worte der Deckel des Mumiensarges. Hier ist die Gränze der geistigen Mittheilung; das Beste schließt sie aus. — Aber Worte und Begriffe, so trocken auch ihre Mittheilung war, dienen, wenn wir sie einmal gefaßt haben, zu verstehn was wir nachher anschauen, zusammenzubringen was zusammengehört, — so wie das blecherne Pflanzenfutteral des Botanisirenden zwar selbst lebloses Metall ist, aber dient die Blume, die er findet, zu Hause zu tragen und aufzubehalten.

---

*) Diese Stelle aus Schopenhauers Erstlingsmanuscripten, zu Weimar 1814 geschrieben, bildet die ursprüngliche Fassung des in der „Welt als Wille und Vorstellung“, I, §. 16 (S. 96 der 2. Aufl.; S. 100 der 3. Aufl.) hierüber Gesagten. Der Herausg.

4. Ueber Metaphysik und den Willen als Ding an sich.

Wenn auch, wie viele Leute mit grossem Behagen ihrer Trägheit und Anmaaßlichkeit behaupten, die Gegenstände der Metaphysik solche wären, von denen Keiner etwas wissen kann, wo denn „wissen" im strengsten Sinne zu nehmen ist, so folgt daraus nicht, daß jede Meinung darüber so fern von der Wahrheit wäre, als die andere, und daß Plato, Kant und Spinoza nicht mehr davon gewußt hätten, als jeder Karrenschieber. Eigentlich ist nur so viel wahr, daß eine erschöpfende und jeder Frage genügende Kenntniß darüber wahrscheinlich nicht erreicht werden wird.

Dazu kommt, daß man des Forschens nach jenen Gegenständen sich nicht entschlagen kann, wie obige Behauptung empfehlen zu wollen scheint: denn sie drängen sich dem Nachdenken jedes Menschen, auch des rohesten, so unwiderstehlich auf, daß Jeder eine Meinung darüber haben muß, sei sie auch noch so absurd: — wie Jeder am Horizont einen Punkt haben muß, wo der Himmel die Erde abschließt. — Also läßt sich jene Behauptung nicht gebrauchen als Argument gegen das Studium der Metaphysik. Besonders aber ist ihr entgegenzustellen, daß dieses Studium dem Betruge über die Gegenstände desselben, d. h. den positiven Religionen, sich als Schutzwehr entgegenstellt. Dieser negative Nutzen des Philosophirens wäre hinreichend es zu rechtfertigen. *)

---

*) Vergl. hiemit das in der „Welt als Wille und Vorstellung", II, Cap. 17 (2. Aufl. S. 188; 3. Aufl. S. 207) und „Parerga", II,

Die Dunkelheit*), welche über unser Daseyn verbreitet ist, in deren Gefühl Lukrez ausruft

> Qualibus in tenebris vitae, quantisque periclis
> Degitur hocc' aevi quodcumque est!

diese Dunkelheit, die eben das Bedürfniß der Philosophie herbeiführt und deren sich philosophische Geister in einzelnen Augenblicken mit einer solchen Lebhaftigkeit bewußt werden, daß sie den Andern als beinahe wahnsinnig erscheinen können, — diese Dunkelheit des Lebens also muß man nicht daraus zu erklären suchen, daß wir von irgend einem ursprünglichen Licht abgeschnitten wären, oder unser Gesichtskreis durch irgend ein äusseres Hinderniß beschränkt wäre, oder die Kraft unseres Geistes der Grösse des Objekts nicht angemessen wäre, durch welche Erklärungen alle jene Dunkelheit nur relativ wäre, nur in Beziehung auf uns und unsere Erkenntnißweise vorhanden. Nein, sie ist absolut und ursprünglich: sie ist daraus erklärlich, daß das innere und ursprüngliche Wesen der Welt nicht Erkenntniß ist, sondern allein Wille, ein Erkenntnißloses. Die Erkenntniß überhaupt ist sekundären Ursprungs, ist ein Accidentelles und Aeusseres. Darum ist nicht jene Finsterniß ein zufällig beschatteter Fleck mitten in der Region des Lichtes; sondern die Erkenntniß ist ein Licht mitten in der grenzenlosen ursprünglichen Finsterniß, in welche sie sich verliert. Daher wird diese Finsterniß desto fühlbarer, je grösser das Licht ist, weil es an desto mehr Punkten die Gränze der Finsterniß berührt; ich will sagen, je intelligenter ein Mensch ist, desto mehr empfindet er, welche Dunkelheit ihn umfängt und wird eben dadurch philosophisch angeregt. Hingegen der Stumpfe und ganz Gewöhnliche weiß gar nicht, von welcher Dunkelheit eigentlich die Rede ist: er findet Alles ganz natürlich:

---

§. 14, gegen den Vorwurf der geringen Fortschritte der Metaphysik Gesagte. Der Herausgeber.

*) Diese Stelle, die einen in der „Epiphilosophie" (Kap. 50 des 2. Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung") ausgesprochenen Gedanken näher ausführt, bildet den Schluß der Schopenhauer'schen Vorlesungen. Der Herausgeber.

daher ist sein Bedürfniß nicht Philosophie, sondern nur historische Notiz davon, Geschichte der Philosophie.

Wie sollte doch das Individuum, als dessen Eigenschaft die Erkenntniß überhaupt auftritt, Kenntniß erhalten vom Wesen an sich einer Welt, die bloß als Vorstellung in seinem Kopf ihm gegeben ist, wenn es nicht geschieht durch die Betrachtung, daß der Makrokosmos, von dem es selbst ein unendlich kleiner Theil ist, von gleicher Beschaffenheit mit diesem Theil sei, der ihm als Mikrokosmos näher bekannt ist. Sein eigenes Inneres giebt ihm den Schlüssel zur Welt. Γνωϑι σαυτον.

Man sollte nie vergessen, daß die Dinge zwar einerseits ganz begreiflich und ihr Zusammenhang völlig faßlich ist (Seite der Erscheinung), daß sie aber andererseits durchweg geheimnißvoll, räthselhaft, schlechthin unbegreiflich sind (Seite des Dinges an sich). Dann wird man nicht gewisse Annahmen, weil sie auf jener ersten Seite keine Statt haben können, schlechthin verwerfen, wie da sind Vorsehung und Leitung der zufälligen Begebenheiten, Geistererscheinungen, Magie, Prophezeiungen, Sympathie u. dergl. Denn man würde im höchsten Grade einseitig urtheilen.

Die Begreiflichkeiten liegen alle im Gebiete der Vorstellung: sie sind die Verknüpfung einer Vorstellung mit der anderen: die Unbegreiflichkeiten treten ein, sobald man an das Gebiet des Willens stößt, d. h. sobald der Wille unmittelbar in die Vorstellung eintritt: uns zunächst liegend ist der Fall, sobald wir ein Glied rühren: das bleibt unbegreiflich: sodann Organismus, Vegetation, Krystallisation, jede Naturkraft: sie bleiben unbegreiflich, weil der Wille sich hier unmittelbar kund macht.

Vor dem Thron der Metaphysik ist jede Entdeckung der Physik, und wäre sie die allergrößte, doch nichts weiter, als ein einzelner Fall zu einer Regel, die, weil sie a priori gewiß ist, gar keiner Bestätigung bedarf, nämlich zum Gesetz der Kausalität. Sie zeigt immer nur, daß jenes geheimnißvolle und unergründliche Verhältniß von Ursache und Wirkung seine Anwendung findet, wie in tausend bekannten Fällen, so auch in einem, wo wir es bisher noch nicht kannten. Kann sie nun diesen neuen Fall nicht nachweisen als Aeusserung einer schon bekannten Naturkraft, so stellt sie eine neue auf, die, so gut als alle schon bekannten, ihr nicht ferner ergründlich, sondern qualitas occulta ist. — Das Gesagte gilt von Newtons Entdeckung, von der Entdeckung der Schwere der Luft, der Elektricität und des Elektro-Magnetismus, kurz von Allem, was Physik je fand und finden wird.

Der Vorwurf, daß die Metaphysik der Physik nie geholfen habe, noch helfen könne, ließe noch manche Gegenrede zu. Aber viel gewisser ist es, daß alle möglichen Fortschritte der Physik die Metaphysik nicht fördern können. Denn daß Naturkunde der Metaphysik Stoff zu Anwendungen und Beispielen giebt, ist kein direktes Verdienst der Physik um die Metaphysik. Diese muß ihre Sätze schon zuvor haben, aus eigenen Mitteln.*)

Das Natürliche im Gegensatz des Uebernatürlichen bedeutet das dem gesetzmässigen Zusammenhange der Erfahrung überhaupt gemäß Eintretende; da aber die Erfahrung blosse Erscheinung ist, d. h. ihre Gesetze bedingt sind durch die Form der Vorstellung, in der sie sich darstellt, so ist das Uebernatürliche, d. h. jenen Gesetzen zuwider dennoch Erfolgende Aeusserung des Dinges an sich, welche in den Zusammenhang der Erfahrung

*) Man vergleiche hiemit das in der „Welt als Wille und Vorstellung“, II, Cap. 17 (S. 179 der 2. Aufl.; S. 197 f. der 3. Aufl.) über das Verhältniß der Physik zur Metaphysik Gesagte.

Der Herausgeber.

gesetzwidrig einbricht. Die Entgegensetzung eines Natürlichen und Uebernatürlichen spricht schon die dunkele Erkenntniß aus, daß die Erfahrung mit ihrer Gesetzmässigkeit blosse Erscheinung sei, hinter welcher ein Ding an sich steckt. *)

Philosophie ist eigentlich das Bestreben, durch die Vorstellung hindurch Das zu erkennen, was nicht Vorstellung ist und doch auch in uns selbst zu finden seyn muß, sonst wir blosse Vorstellung wären.

Ich habe das Ding an sich, das innere Wesen der Welt, benannt nach dem aus ihr, was uns am genauesten bekannt ist: Wille. Freilich ist dies ein subjektiv, nämlich aus Rücksicht auf das Subjekt des Erkennens gewählter Ausdruck: aber diese Rücksicht ist, da wir Erkenntniß mittheilen, wesentlich. Also ist es unendlich besser, als hätt' ich es genannt etwan Brahm oder Weltseele oder was sonst.

Weltseele ist der Wille, Weltgeist das reine Subjekt des Erkennens.

Das Primäre und Ursprüngliche ist allein der Wille, das θελημα, nicht βουλησις. Die Verwechslung dieser beiden, für welche nur Ein deutsches Wort vorhanden, ist Quelle des Mißverstehens meiner Lehre. θελημα ist der eigentliche Wille, der Wille überhaupt, wie er im Thier und Mensch erkannt wird; βουλη aber ist der überlegte Wille, consilium, der Wille nach erfolgter Wahlbestimmung: den Thieren legt man keine βουλη, wohl aber θελημα bei. Weil in den neuern Sprachen nur Ein Wort für beide ist, so sind die Philosophen uneins, ob sie den

*) Vergleiche über den Gegensatz des Natürlichen und Uebernatürlichen „Parerga", I, 284 f. der 2. Aufl. Der Herausgeber.

Thieren Willen beilegen sollen, oder nicht: die es zugestehn, denken θελημα, die es leugnen, βουλη.

Nimmt man etwas Anderes zum Ausgangspunkt, welcher der Erklärungsgrund alles Uebrigen werden soll, als den Willen zum Leben, so hat man diesen blinden Hang zum Leben daraus abzuleiten: und das wird nie gehn. Zum Ausgangspunkt muß man Das nehmen, was schlechterdings nicht weiter zu erklären, aber ebenso wenig zu bezweifeln ist, das seinem Daseyn nach Gewisse, aber Unerklärliche. Dies ist der Wille zum Leben.

Intelligenz und Vorstellung ist ein viel zu schwaches, sekundäres, oberflächliches Phänomen, als daß das Wesen alles Vorhandenen auf ihm beruhen könnte: die Welt stellt sich zwar im Intellekt dar; aber sie ist nicht von ihm ausgegangen, wie nach Fichte.

Ich sage: Der Wille zum Leben als das Ding an sich ist nicht getheilt, sondern ganz in jeglichem individuellen Wesen. Also kann dasselbe Ding an mehrern Orten zugleich seyn? — Ja, das Ding an sich kann es, weil es gar nicht im Raum begriffen ist, als welcher ihm völlig fremd und bloß die Form seiner Erscheinung ist. Man denke sich eine Substanz, welche die in der Erscheinungswelt unmögliche Eigenschaft hätte, einen neuen Ort einnehmen zu können, ohne den, welchen sie bis dahin einnahm, zu verlassen. Diese Substanz (hier bildlicher Ausdruck) ist das Ding an sich, der Wille zum Leben an sich, der vermöge seiner absoluten Unerschöpflichkeit, in jeder Erscheinung ganz und ungetheilt ist, den ihre Vermehrung nicht vergrößert, und ihre Verminderung nicht mindert.

Meine Lehre erklärt das Daseyn der Welt, welche man für ein Werk Gottes hielt, aus der Allmacht des Willens. Nun kommt die Erfahrung mit dem animalischen Magnetismus und was sich daran knüpft, und zeigt, daß die magnetischen Wirkungen, welche man für ein Werk des Teufels hielt, vom festen Willen vollbracht werden. Letzteres ergiebt sich empirisch und wird dienen, ersteres weniger paradox, ja begreiflich zu machen. Nämlich so: vermag des Menschen Wille, was man für Werk des Teufels hielt; so kann er auch wohl vermögen, was man für Werk eines Gottes hielt. Sic res accendunt lumina rebus.

Im Mittelalter und bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts hielt man den Glauben an Gott für unzertrennlich von dem an den Teufel, und wer an letztern nicht glaubte, wurde schon deshalb Atheist genannt: wir sehn, daß das so absurd nicht war.

Die Magie wurde deswegen als dem bösen Princip verwandt und aller Tugend und Heiligkeit entgegengesetzt betrachtet, weil sie gerade, wie die Tugend und reine Liebe, auf der metaphysischen Einheit des Willens beruht, aber statt, wie jene, das Wesen des eigenen Individuums im fremden wiederzuerkennen, diese Einheit benutzt, um den eigenen individuellen Willen weit über seine natürlichen Schranken hinaus wirksam zu machen.

So sehr auch das Bewußtseyn befangen ist durch die Form der Erscheinung und daher Jeder acquiescirt auf dem Schicksal der eigenen Person, unbekümmert um die Leiden Anderer; so liegt dennoch im Bewußtseyn eines Jeden eine dunkle Ahndung von der blossen Scheinbarkeit dieser ganzen Ordnung der Dinge. Diese Ahndung tritt hervor im Gewissen.

Als ein anderes Phänomen dieser dunkeln Ahndung sehe ich an das Grausen, die Scheu vor dem Nicht-Natürlichen. Diesem Grausen, dieser Scheu ist durchaus jeder Mensch unterworfen, ja selbst die klügern Thiere. Es entsteht jedesmal beim Schein einer Unterbrechung der formellen Gesetzmässigkeit der Natur. Ihm liegt eben die Ahndung zum Grunde, daß die

Scheidewand zwischen unserem Selbst und allen anderen Wesen, welche die Stütze unseres Egoismus und seiner Ruhe ist, doch keine absolute seyn möchte, daß uns die übrigen Wesen doch wohl eigentlich nicht so fremd seyn möchten, als die Erscheinung aussagt, sondern einen Zusammenhang mit uns haben könnten, vor dem das principium individuationis nicht schützt. Denn das Grausen zeigt sich, sobald wir durch irgend einen Zufall einmal irre werden am principio individuationis und den übrigen Formen der Erscheinung, indem nämlich einmal der Satz vom Grund in irgend einer seiner Gestalten eine Ausnahme zu leiden scheint, also z. B. wenn etwan irgend eine Veränderung ohne Ursache vor sich zu gehen scheint, ein lebloser Körper sich von selbst bewegt; oder eine offenbare Ursache ohne Wirkung bliebe, z. B. indem Einer in der Sonne keinen Schatten würfe, oder sein Bild im Spiegel nicht erblickte; oder wenn das selbe Individuum an zwei Orten zugleich wäre; Jemand sich selbst wiedersähe; oder wenn das Vergangene wieder gegenwärtig würde, indem die Zeit zurückgienge, ein Verstorbener wieder da wäre u. dergl. m. Das ungeheuere Entsetzen, das jeder Mensch bei so etwas empfindet, gründet sich zuletzt denn doch wohl darauf, daß wir dann plötzlich irre werden am principio individuationis, an den Erkenntnißformen der Erscheinung, welche allein unser eigenes Individuum gesondert halten von der übrigen Welt. So auch erregen die Erscheinungen des magnetischen Somnambulismus Grausen, wenn die Somnambule dem Magnetiseur etwas sagt, das er allein wissen kann. Z. B. Herr v. Strombeck, ein Magnetiseur, hatte gewisse Verordnungen seiner Somnambulen sich aufgeschrieben. In einer spätern Krise befrägt er sie um die nämlichen Verordnungen; sie sagt: Sie haben sie ja schon aufgeschrieben, das Papier liegt oben auf Ihrer Stube. Er frägt: wo da? — In Ihrem Pult. — Er frägt, wie viele Zeilen die Schrift hat; sie sagt: 16 Zeilen. — Wie er nachher auf sein Zimmer kommt, öffnet er das Pult, zählt die Zeilen und wie er gerade 16 findet, ergreift ihn jenes besondere Grausen, eben weil er irre wird am principio individuationis. *)

---

*) Ueber das Grausen beim Irrewerden am principio individuationis vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 63. — Die

Der Unglaube an Magie beruht auf dem Mangel der Kausalverbindung bei ihren Hergängen. Die Schwierigkeit der Magie ist eben, daß ein bereits individualisirter und dadurch auf eine bestimmte Materie beschränkter Wille auf eine andere wirken soll, als wäre er nicht individualisirt. *)

Die Einheit in letzter Instanz zwischen dem Grundwesen unseres eigenen Ich und dem der Aussenwelt erläutert nichts so unmittelbar, wie der Traum: denn auch in diesem stehen Andere als völlig von uns verschieden da, in vollkommenster Objektivität, und mit einer uns von Grund aus fremden, oft räthselhaften Beschaffenheit, die uns oft in Erstaunen versetzt, uns überrascht, uns ängstigt u. s. w. — und doch sind wir dies Alles selbst. Eben so nun ist der Wille, welcher die ganze Aussenwelt trägt und belebt, eben der in uns selbst, wo allein wir ihn unmittelbar kennen. Wohl aber ist es der Intellekt in uns und in Andern, welcher alle diese Wunder möglich macht, indem er überall und durchgängig das selbsteigene Wesen in Subjekt und Objekt trennt, eine phantasmagorische Anstalt von unaussprechlicher Bewunderungswürdigkeit, ein Zauberer ohne Gleichen.

Wenn wir aus einem uns lebhaft afficirenden Traum erwachen, so ist was uns von seiner Nichtigkeit überzeugt nicht sowohl sein Verschwinden, als das Aufdecken einer zweiten Wirklichkeit, die unter jener uns so sehr bewegenden verborgen lag und nun hervortritt. Wir haben eigentlich alle eine bleibende Ahndung oder Vorgefühl, daß auch unter dieser Wirklichkeit, in

---

obige ausführlichere Stelle über dieses Grausen ist aus Schopenhauers Vorlesungen genommen. Der Herausgeber.

*) Vergl. meine Schrift: „Arthur Schopenhauer, Von ihm, über ihn“ u. s. w., S. 456 ff. Der Herausgeber.

der wir leben und sind, eine zweite ganz andere verborgen liegt: diese ist das Ding an sich, das ὕπαρ zu diesem οναρ.

Gott, Freiheit und Unsterblichkeit werden meistens als Hauptzwecke der Metaphysik angegeben: *das erstere würde aber die zwei letzteren unmöglich machen.* Auch könnte man sagen: das erstere wäre, im ontologischen Beweise, eine essentia ohne existentia, das zweite eine existentia ohne essentia.

Beim Schachspiel ist der Zweck (den Gegner *matt* zu machen) willkührlich angenommen, die Mittel dazu sind in breiter Möglichkeit gegeben, die Schwierigkeit ist offenbar, und je nachdem wir die Mittel klüglich benutzen, werden wir zum Zweck kommen. Man entrirt das Spiel beliebig. Ganz ebenso ist es mit dem Menschenleben, nur daß man nicht beliebig, sondern gezwungen entrirt, und der Zweck (Leben und Daseyn) uns zwar zu Zeiten als ein willkührlich angenommener erscheint, den man auch allenfalls aufgeben könnte, aber doch eigentlich ein natürlicher ist, d. h. den man nicht aufgeben kann, ohne seine eigene Natur aufzugeben. Denken wir unser Daseyn als das Werk fremder Willkühr, so müssen wir die schlaue Schalkheit des schaffenden Geistes bewundern, der es gelang, uns einen momentanen und nothwendig sehr bald bei Seite zu legenden Zweck, dessen Nichtigkeit sogar nothwendig der Reflexion deutlich wird, Leben und Daseyn, so angelegen zu machen, daß wir, mit größtem Ernst darauf hinarbeitend, alle Kräfte in's Spiel setzen, obwohl wir wissen, daß sobald die Partie zu Ende ist, der Zweck für uns nicht mehr existirt und wir im Ganzen nicht angeben können, was uns den Zweck so angelegen macht, sondern dies so beliebig angenommen scheint, als der Zweck, dem fremden König Schach zu bieten, wir jedoch immer nur auf die Mittel bedacht, über den Zweck nicht weiter sinnen und brüten: dies ist offenbar dadurch erreicht, daß unsere Erkenntniß bloß fähig ist,

nach Aussen und durchaus nicht nach Innen zu sehen, worein wir uns, weil es einmal nicht anders ist, ein für alle Mal gefunden haben. *)

---

*) Diese Stelle ist von Schopenhauer zur Erläuterung seines bekannten Satzes geschrieben, daß zwar jeder einzelne Willensakt eines erkennenden Individuums ein Motiv habe, keineswegs aber, daß jenes Wesen überhaupt will und auf diese Weise will, motivirt sei (s. „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 29). Der Herausgeber.

5. Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur.

Uns die Welt im Raume, d. h. den großen mühlradförmigen Sternhaufen, begränzt zu denken, sind wir durchaus geneigt. Der einzige damit verbundene Uebelstand ist, daß sie gegen den unendlichen Raum, der sie umgiebt, unendlich klein wird.*) Dieses läßt sich nun durch eine Erläuterung beseitigen, die jedoch zunächst mythisch auftritt.

Nach der Vedalehre ist nur ¼ des Brahm in der Welt inkarnirt, und ¾ bleiben frei von ihr, als seeliges Brahm. Der anschauliche Repräsentant dieser letzteren, oder eigentlicher zu reden der Verneinung des Willens zum Leben gegen die Bejahung ist der unendliche Raum gegen die begränzte und bei aller ihrer schwindelnden Grösse unendlich kleine Welt, in der die Bejahung sich objektivirt.

Wenn im absoluten Raum (d. h. abgesehen von aller Umgebung) zwei Körper sich in gerader Linie einander nähern; so ist es phoronomisch das Selbe und kein Unterschied, ob ich sage, A geht auf B zu, oder umgekehrt: aber dynamisch besteht der Unterschied, ob die bewegende Ursache auf A oder auf B einwirkt, oder eingewirkt hat; welchem gemäß dann auch, je nachdem ich A oder B hemme, die Bewegung aufhört.

Ebenso ist es bei der Kreisbewegung: phoronomisch ist

---

*) Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", I, S. 557 der 2. Aufl.; S. 588 der 3. Aufl. Der Herausgeber.

es einerlei, ob (im absoluten Raume) die Sonne um die Erde läuft, oder diese um sich selbst rotirt: aber dynamisch besteht der obige Unterschied und dazu noch dieser, daß, auf dem rotirenden Körper, die Tangentialkraft mit seiner Kohäsion in Konflikt tritt, und, vermöge eben dieser Kraft, der cirkulirende davonfliegen würde, wenn nicht eine andere Kraft ihn an das Centrum seiner Bewegung bände.

Hinsichtlich der Kant'schen Repulsions- und Attraktionskraft, bemerke ich, daß letztere nicht, wie erstere, in ihrem Produkt, der Materie, aufgeht und erlischt. Denn die Repulsionskraft, deren Funktion die Undurchdringlichkeit ist, kann erst da wirken, wo ein fremder Körper in den Umfang des gegebenen einzudringen versucht; also nicht über diesen hinaus. Hingegen liegt es in der Natur der Attraktionskraft, nicht durch die Gränze eines Körpers aufgehoben zu werden, mithin auch über den Umfang des gegebenen Körpers hinaus zu wirken: sonst nämlich würde jeder Theil des Körpers, sobald er abgetrennt worden, sofort auch ihrer Wirkung entzogen: sie attrahirt aber alle Materie, auch aus der Ferne, indem sie alle als zu Einem Körper gehörig betrachtet, zunächst als zum Erdkörper, und dann weiter. Von diesem Gesichtspunkt aus kann man allerdings auch die Schwere als zu den a priori erkennbaren Eigenschaften der Materie gehörig betrachten. Jedoch bloß in der allerengsten Berührung ihrer Theile, welche wir Kohäsion nennen, ist die Gewalt dieser Attraktion genugsam koncentrirt, um der Anziehung des Millionenmal grösseren Körpers der Erde so weit zu widerstehn, daß nicht die Theile des gegebenen Separatkörpers in gerader Linie jenem zufallen. Ist aber die Kohäsion zu schwach; so geschieht dies: er zerbröckelt und zerfällt, durch blosse Schwere seiner Theile. Jene Kohäsion selbst aber ist ein geheimnißvoller Zustand, den wir nur durch Fusion und Erstarrung, oder Auflösung und Abdampfung, also nur durch den Uebergang vom flüssigen zum festen Zustande zu Wege bringen können.

Bei den Astronomen ist es unbestritten, daß die Schwerkraft nicht, wie das Licht u. s. w., irgend einer Zeit bedarf, um ihre Wirkung fortzupflanzen; sondern diese ist momentan, in jede Ferne: — also eigentlich actio in distans, höherer Art, als alle jene physischen Kräfte.

Wer keinen Willen in den Dingen annimmt, muß freilich, wie Cartesius und Lesage, die Schwere durch Stoß von Aussen erklären. Denn wirklich steht die Alternative fest, entweder den Ursprung jeder Bewegung ganz in die äussere Ursache zu verlegen, wo dann jede Bewegung auf Stoß erfolgt, oder aber im Bewegten selbst einen inneren Drang anzunehmen, in Folge dessen es sich bewegt, und den wir Schwere nennen. Einen solchen inneren Drang können wir uns aber gar nicht anders erklären, ja nur denken, denn als eben Das, was in uns der Wille ist; bloß daß hier seine Richtung nicht so einseitig und (auf der Erde) stets senkrecht abwärts gehend ausfällt, wie dort; sondern sehr mannigfaltig wechselnd, je nach Maaßgabe der Bilder, die sein Intellekt, bis zu welchem er hier seine Empfänglichkeit gesteigert hat, ihm vorhält; dennoch aber stets mit derselben Nothwendigkeit, wie dort.

Daß das Wesen der Kräfte in der unorganischen Natur identisch mit dem Willen in uns ist, stellt sich Jedem, der ernstlich nachdenkt, mit völliger Gewißheit und als erwiesene Wahrheit dar. Daß sie paradox erscheint, deutet bloß auf die Wichtigkeit der Entdeckung.

Statt zu sagen: „In der Wirkung kann nicht mehr liegen, als in der Ursache", — welches falsch ist, da die kleinste Ursache oft die größte Wirkung hervorruft, — soll man sagen: Die Einwirkung eines Körpers auf einen andern kann aus diesem nur die Aeusserungen der in demselben als seine Qualitäten liegenden Kräfte hervorrufen, und diese Aeusserungen treten jetzt als Wirkung auf: diese kann reich und mannigfaltig

seyn, während der als Ursache auftretende Körper nur einer einseitigen und ärmlichen Aeusserung fähig ist.

So oft, durch grosse Naturrevolutionen, die Oberfläche unseres Planeten untergeht und mit ihr alle Geschlechter der Lebenden, so daß neue zu entstehn haben; so ist dies ein changement de décoration auf dem Welttheater.

Die generatio aequivoca ist gewissermaaßen a priori gewiß, aus dem Grunde, daß Thiere aller Art wirklich dasind. Woher in aller Welt sollen sie denn sonst gekommen seyn, nur irgend denkbarer Weise? — Was meynen denn die Herren? etwan vom Himmel gefallen? — Daß aus dem Unorganischen die untersten Pflanzen, aus dem faulenden Reste dieser die untersten Thiere, und aus diesen stufenweise die oberen entstanden sind, ist der einzige mögliche Gedanke.

Die Insekten und andere untere Thiere in ihrem Gehn und Thun, Treiben und Beabsichtigen sind anzusehn als die ABC-Schützen der Schöpfung: sie liefern die Rudimente unseres Thuns und Treibens.

Wenn die Natur den letzten Schritt bis zum Menschen, statt vom Affen aus, vom Hunde oder Elephanten aus genommen hätte; wie ganz anders wäre da der Mensch. Er wäre ein vernünftiger Elephant, oder vernünftiger Hund, statt daß er jetzt ein vernünftiger Affe ist. Sie nahm ihn vom Affen aus, weil es der kürzeste war; aber durch eine kleine Aenderung ihres früheren Ganges wäre er von einer andern Stelle aus kürzer geworden.

Mancher Zoolog ist doch im Grunde nichts weiter, als ein — Affen-Registrator.

Das Thun und Treiben der Menschen, in jeder, der wichtigsten, wie der unwichtigsten, ihrer Beschäftigungen, ja in jeder ihrer Bewegungen, trägt den eigenthümlichen Charakter des Absichtlichen und Vorsätzlichen und dadurch gewährt es einen von den Bewegungen der Thiere so grundverschiedenen Anblick, daß, wenn wir uns einen, vom fernsten Planeten gekommenen, ganz unkundigen Beobachter denken, ihm augenscheinlich seyn müßte, daß die Menschen von einer Gattung Motiven bewegt werden, welche für die Thiere gar nicht vorhanden ist. Das sind die Begriffe, die nichtanschaulichen, abstrakten Vorstellungen.

In der Revue de deux Mondes vom 15. März 1857 steht ein Aufsatz: Les Anglais et l'Inde, von einem Major Fridolin, der in Indien gewesen ist, zum Theil sogar nach dem speciellen und persönlichen Bericht eines englischen Offiziers, ein höchst merkwürdiges Phänomen, nämlich daß im Königreich Oude, in den Wäldern unweit Lucknow, es oft vorgekommen sei, daß ein Wolf Kinder, selbst schon dreijährige geraubt und mit seinen Jungen aufgefüttert habe; wonach dann das Menschenkind ganz thierisch geworden und geblieben sei. Eingefangen, selbst erst 9 Jahr alt, hat man ein solches nie mehr zur Menschlichkeit, Sprache und Vernunft erziehen können. Einen Solchen hat man sogar, neben anderen Thieren, im Käfig einer Menagerie gehalten.

Danach wäre die Geschichte des Romulus und Remus nicht fabelhaft. — Man muß bedenken, daß der Wolfshunger das Kind fressen möchte und erst überwunden werden muß, von etwas Stärkerem, also von dem Wunsch, dies Kind seiner Brut beizugesellen.

Ist es da nicht höchst bedeutsam, daß, wie der Mensch, durch Zähmung und Humanisirung einer Wolfsart, sich seinen treuesten Freund, den Hund, erworben hat, welches Cuvier als seine kostbarste Eroberung bezeichnet, — gerade der Wolf Men-

schenkinder sich aneignet? Zeugt es nicht von einer besondern Sympathie, einer geheimen Wahlverwandtschaft zwischen beiden generibus? welche dann auch zur Erklärung der oft gränzenlosen Liebe zwischen Herr und Hund dienen kann. Auch könnte man als erläuterndes Analogon derselben den entgegengesetzten Fall betrachten, nämlich die starke Antipathie, ja den entsetzlichen Abscheu, welchen viele Menschen gegen Kröten haben, und der nicht auf einem physischen, noch ästhetischen, sondern auf einem geheimen metaphysischen Grunde beruhen muß; — wobei noch zu erwägen, daß von jeher zu magischen Künsten Kröten gebraucht worden sind, — nicht etwan giftige Schlangen.

Eine Anthropologie müßte drei Theile haben:

1) Beschreibung des äusseren oder objektiven Menschen, d. h. des Organismus.

2) Beschreibung des inneren oder subjektiven Menschen, d. h. des Bewußtseyns, das diesen Organismus begleitet.

3) Nachweisung bestimmter Verhältnisse zwischen dem Bewußtseyn und dem Organismus, also zwischen dem äussern und innern Menschen. (Letzteres nach Cabanis zu bearbeiten.)

Psychologie als selbstständige Wissenschaft kann kaum bestehen; denn die Phänomene des Denkens und Wollens lassen sich nicht gründlich betrachten, wenn man sie nicht zugleich ansieht als Wirkung physischer Ursachen im Organismus: daher setzt sie Physiologie voraus, und diese Anatomie: sonst bleibt sie höchst oberflächlich. Daher ist nicht Psychologie, sondern Anthropologie zu lehren: diese begreift aber jene zwei sonst medizinischen Wissenschaften und erhält dadurch ein unverhältnißmässig grosses Gebiet.

Daß die Korporisation nur der Ausdruck des Willens sei, drücken die Puranas recht schön aus in der Episode des Mahabarata Sundas und Upasundas, 3. Gesang (Bopp, Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel, nebst andern Episoden des Mahabarata, 1824). Da hat Brahma die Tilstama, das schönste aller Weiber, geschaffen, und sie umgeht die Versamm-

lung der Götter. Schiwa hat solche Begier, sie anzuschauen, daß wie sie successive den Kreis umwandelt, ihm vier Gesichter nach Maaßgabe ihres Standpunktes, also nach den vier Weltgegenden hin entstehn: darum hat Schiwa vier Gesichter: eben so entstehen dem Indra bei derselben Gelegenheit unzählige Augen auf dem ganzen Leibe.

Die θρεπτικη ψυχη, anima vegetativa, ist der Wille, als Ding an sich: die ψυχη αισθητικη und διανοητικη, anima sensitiva et rationalis, sind Produkte jener und folglich sekundär: daher alles Lebende jene erste hat, die zweite erst die Thiere, die dritte bloß der Mensch.

In den Werken des Agrippa von Nettesheim, Bd. I steht ein Commentarius in Plin. hist. nat. lib. XXX, c. 2, incerti auctoris, darin es heißt: quatuor enim gradibus naturam humanam constare eruditiores testantur, quos vocant esse, vivere, sentire, intelligere. (Man müßte es deutsch geben: daseyn, leben, erkennen, denken: — wo es richtiger wäre.) —

Das ist eine sehr gute und treffende Bezeichnung der vier Stufen des Daseyns oder der Objektität des Willens. Esse, vivere, intelligere giebt als Eintheilung schon Augustinus de libero arbitr. II, 3.

Daß das Kind im Mutterleibe kein Bewußtseyn hat, geht schon daraus hervor, daß es nicht respirirt. Thätigkeit des Gehirns ist zur Respiration nothwendig; und wahrscheinlich verhält es sich auch umgekehrt so.

Die richtige Bestimmung der vier Temperamente nach dem Grad und der Leichtigkeit der Erregbarkeit steht schon in Blumenbach's Physiologie, §. 79.

Το επιθυμητικον (pars animi concupiscibilis) und το θυμοειδες (pars animi irascibilis) des Plato sind die Quelle aller Affekte und Leidenschaften. Richtige Aequivalente jener Ausdrücke giebt es im Deutschen nicht.

Unser cerebraler Intellekt könnte vielleicht als eine blosse Schranke und Hemmung betrachtet werden, welche die Gedanken der geschiedenen Individuen, wie auch das Zukünftige und Abwesende vom Bewußtseyn ausschließt. Denn die Kenntniß von diesem Allen würde für uns so unnütz und bloß zur Quaal seyn, wie der Pflanze, die keine Irritabilität und Lokomotivität hat, die Sensibilität und Perception seyn würde.

Die Einstellung der animalischen Funktionen ist der Schlaf; die der organischen der Tod.

Das Genie und die hellsehende Somnambule sind die zwei abnormen Erhöhungen der beiden entgegengesetzten Centra des Nervensystems in ihren Funktionen. Ersteres ist nur beim männlichen, Letzteres nur beim weiblichen Geschlecht möglich, allenfalls bei Knaben vor der Pubertät.

Daß der so unermeßliche Unterschied zwischen Menschen höherer und niederer Art nicht hingereicht hat, zwei Species zu konstituiren, könnte Einen wundern, wohl gar betrüben.

Ob wohl je ein Mensch von großem Geiste geschielt hat? — Ich glaube es nicht, obwohl mir die zwei physischen Ursachen des Schielens, Schwäche des einen Auges, oder abnormale Kürze eines Augenmuskels, bekannt sind. Schielen die Thiere?

Himly hat bemerkt, daß das Hervorrufen des physiologischen Farbenspektrums die Augen angreift. Wirklich ist dasselbe für die Augen, was Onanie für die Genitalien: hingegen ist das wirkliche Erblicken der geforderten Farbe für die Augen, was die natürliche Geschlechtsbefriedigung für die Genitalien. Beide letztern Fälle sind das Zusammentreffen und Neutralisiren der entgegengesetzten Pole: in den beiden erstern hingegen muß der eine wirklich gegebene Pol den andern aus sich selbst ersetzen.

Bei Läufen auf der Flöte, die in schneller und starker Abwechslung von der untern zu den beiden obern Oktaven herauf- und herabspringen, scheinen dem Zuhörer unverkennbar die tiefen Töne von einem andern Ort, als die hohen, auszugehen. Sollte hierin nicht ein Schlüssel zum Ventriloquismus liegen?

---

6. Zur Aesthetik.

Der Unterschied des Grades der Geisteskräfte, welcher eine so weite Kluft offen hält zwischen dem Genie und dem gewöhnlichen Erdensohn, beruht zwar auf nichts weiterem, als einer größern oder geringern Entwicklung und Vollendung des Cerebralsystems: dieser Unterschied ist aber dennoch so wichtig, weil diese ganze reale Welt, in der wir leben und sind, ihr Daseyn bloß in Bezug auf ein solches Cerebralsystem hat, jener Unterschied demnach eine andere Welt und ein anderes Daseyn setzt. Zudem beruht der Unterschied zwischen Mensch und Thier auf demselben Umstand.

Das Wesen des Genies ist ein Maaß der Erkenntnißkraft, welches das zum Dienst eines individuellen Willens erforderliche weit übersteigt. Aber dies ist eine bloß relative Bestimmung: sie wird erreicht sowohl durch Herabstimmung des Willens, als durch Erhöhung der Erkenntniß. Es giebt Menschen, bei denen das Erkennen über das Wollen überwiegend ist, ohne eigentliches Genie: ihre Erkenntnißkraft ist zwar grösser, als die gewöhnliche, jedoch nicht in hohem Grade: ihr Wille aber ist schwach; sie wollen nicht heftig; daher beschäftigt sie das Erkennen an und für sich mehr, als ihre Zwecke: sie sind Leute von Talent, verständig und dabei sehr genügsam und heiter: ein solcher war Fernow.

Klarheit, Heiterkeit, Vernünftigkeit und durch dies Alles Glück hängen ab von dem Verhältniß, welches in jedem Menschen der Intellekt zum Willen hat, von dem Maaße, in welchem ersterer überwiegend ist: aber das Genie, die Größe des Geistes hängt ab von dem Verhältniß, welches der Intellekt eines Menschen zu dem aller andern hat, von dem Grade, in welchem er ihn übertrifft, wobei sein Wille verhältnißmässig eben so viel stärker seyn kann: daher beide Vorzüge gar nicht nothwendig beisammen dasind.

Der Normalmensch ist gänzlich auf das Seyn verwiesen; das Genie hingegen lebt und webt im Erkennen. Daraus folgt, da alle Dinge herrlich zu sehn, aber schrecklich zu seyn, daß auf dem Leben der gewöhnlichen Leute ein dumpfer, trüber, einförmiger Ernst liegt, während auf der Stirn des Genies eine Heiterkeit eigener Art glänzt, welche, obschon seine Schmerzen heftiger sind, als die der Gewöhnlichen, doch immer noch durchbricht, wie die Sonne durch Regenwolken; welches am sichtbarsten wird, wenn man das Genie mit den Andern in gleicher Bedrängniß erblickt: da erkennt man, daß es zu diesen sich verhält, wie der Mensch, dem allein das Lachen zusteht, zu dem in dumpfem Ernst dahinlebenden Thiere.*)

Der gewöhnliche Mensch wird, wenn ihm hundert Wünsche fehlschlagen, den 101. aufrichten, unermüdlich im Hoffen und auf tausendfältige Art zu befriedigen. Dem Genie giebt sein beigesellter heftiger, gewaltiger Wille den Anlaß zur Entzweiung mit der Welt, welche dem interesselosen Kontempliren derselben vorhergehn muß.

Wenn nun der gewöhnliche Mensch, dessen Erkenntniß eigentlich immer nur zum Behuf seines Wollens thätig ist und nur durch das Interesse seines Willens in Bewegung gesetzt wird,

---

*) Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", II, Cap. 31 (S. 380 ff. der 2. Aufl.; S. 433 ff. der 3. Aufl.).

Der Herausgeber.

eben zu diesem Behuf, nämlich um irgend einen individuellen Zweck zu erreichen, ein Kunstwerk oder eine Philosophie zu verfertigen beschließt, so treibt ihn sein Wille, die Welt willenslos anzuschauen; aus Interesse will er die Welt ohne Interesse betrachten: er geräth also in denselben Widerspruch mit sich, wie der vergnügte Erbe, der weinen soll und will. Aus dem Widersprechenden seines Vorhabens geht hervor, wie unmöglich es sei, daß es ihm Ernst damit werde, und hieraus, wie nothwendig er stümpern muß.

Wie die schönsten Tonstücke am schwersten zu fassen sind und nur für Geübte, weil sie aus langen Sätzen bestehn und erst nach langen Irrgängen den Grundton wiederfinden, so kommen grosse Geister erst nach großem Zwiespalt, schweren Zweifeln, großen Irrthümern, langem Besinnen und Schwanken in's Gleichgewicht; wie lange Perpendikel große Halbkreise beschreiben. Kleine Geister sind bald mit sich und der Welt im Reinen und versteinern: Jene aber grünen, leben, bewegen sich ewig.

Wie offenbar die Thiere manche Verstandesverrichtungen, wie z. B. das Zurückfinden eines Weges, das Erkennen einer Person u. dergl., weit besser als der Mensch vollziehn, — eben so ist zu vielen Angelegenheiten des wirklichen Lebens das Genie ungleich weniger fähig und tauglich, als der gemeine Kopf. Und wie ferner die Thiere eigentlich nie auf Narrheiten gerathen; eben so ist diesen der gewöhnliche Mensch nicht in dem Grade unterworfen, wie das Genie. *)

*) Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", II, Cap. 31 (S. 387 ff. der 2. Aufl.; S. 441 ff. der 3. Aufl.) und „Parerga", II, S. 75 f. der 2. Aufl. Der Herausgeber.

Zwischen dem Genie und dem Wahnsinn ist die Aehnlichkeit, daß sie in einer andern Welt leben, als die für Alle vorhandene.

Das Genie thut dasselbe (mehr den Zwecken der Gattung, als des Individuums zu dienen, sich für jene aufzuopfern) auf der Seite der Vorstellung, also auf erhabenere Art, was die leidenschaftlich Liebenden auf der Seite des Willens. In beiden Arten fällt für die der Gattung also dienenden Individuen eigenthümlicher Genuß und eigenthümliche Quaal ab: sie leben in erhöhter Potenz.

Das Genie, welches auf seine Weise schon einmal für die Gattung lebt, ist weder geeignet, noch berufen, es auch auf die andere Art zu thun. — Sonderbar genug, daß die Perpetuirung des Namens sich an beide Arten knüpft.

Wenn das Individuum Sorgen oder Schmerzen quälen, oder heftige Wünsche es martern; so liegt der Genius in Ketten, er kann sich nicht rühren: nur wenn Sorge und Wünsche schweigen, ist die Luft der Freiheit da, in der er leben kann, dann sind die Bande der Materie abgeworfen, der reine Geist bleibt übrig, das reine Subjekt des Erkennens. Daher, wen der Genius heimsucht, der bewahre sich vor Schmerzen, halte die Sorgen ferne, beschränke seine Wünsche; aber die, welche er nicht unterdrücken kann, befriedige er völlig: nur so wird er sein seltenes Daseyn zum größtmöglichsten Vortheil benutzen, zu seiner eigenen Freude und der Welt Gewinn.

Zu kämpfen mit Noth, Sorgen und versagten oder verpönten Wünschen ist ein gutes Tagewerk für Die, welche, wenn sie davon frei wären, mit der Langenweile zu kämpfen hätten und dadurch auf schlechte Streiche verfielen, nicht aber für Den, dessen wohlbenutzte Stunde Jahrhunderten Früchte bringt. Er ist (wie Diderot sagt) kein bloß moralisches Wesen. *)

---

*) Die hier erwähnte Aeusserung Diderots führt Schopenhauer noch an einer andern Manuscriptstelle an, wo er sagt: „Der Mensch von

Die Gesetze des Mechanismus gelten nicht mehr, wo der Chemismus wirkt, und die Gesetze dieses nicht mehr, wo organisches Leben angefacht worden; so gelten die Regeln für die gewöhnlichen Menschen nicht für die Ausnahmen, so wenig als deren Genüsse diesen genießbar sind.

Die Störungen, welche dem reinen Intellekt der Wille stets bereitet, lassen sich in zwei Klassen bringen: Sorgen und Leidenschaften. Jene sind das Fliehen vor meistens wirklichen Uebeln: diese das heftige Verfolgen eingebildeter Genüsse. — Beide heben die freie Thätigkeit des Intellekts auf. Meistens ist es das eine von beiden, welches uns vor dem andern bewahrt. Will das Schicksal ein Genie Früchte tragen lassen; so führt es solches die schmale Strasse zwischen beiden durch, welches jedoch wohl nie in so gerader Linie gelingen wird, daß jenes nicht ausnahmsweise, dann und wann, bald der einen, bald der andern anheimfiele; woraus ein merklicher Rabatt seiner Kräfte und Leistungen sich ergiebt.

Die mittelbaren und sekundären Vortheile vom Genie (Theilnahme, Anerkennung, Ruhm, Ansehn, Ehre und durch diese herbeigeführte persönliche Wohlfahrt) hat wohl nie Einer mehr, als Göthe genossen. Aber wer wird glauben, daß sein Glück im Genuß dieser und nicht in dem seines eigenen Geistes bestanden hat, und daß er nicht gern vom schallenden Lobe seiner Verehrer in die Einsamkeit, zu seinen eigenen Gedanken, geflohen ist? —

Zu jenen mittelbaren Vortheilen gelangt man durch ein Talent viel leichter und bequemer; hingegen bringt das Genie so viele mittelbare Nachtheile mit sich, da ein damit begabter

---

Genie ist nicht, gleich den Uebrigen, ein bloß moralisches Wesen; sondern er ist der Träger des Intellekts einer Welt und mehrerer Jahrhunderte. (Die Bemerkung steht in der Vorrede des Neveu de Rameau in Oeuvres inédites de Diderot.) Er lebt daher mehr der Anderen als seiner selbst wegen.“ Der Herausgeber.

Mensch heterogen, abnorm, isolirt, einsam, zum täglichen, gewöhnlichen Thun und Treiben des Menschenlebens untauglich, überdies durch das Abnorme seiner Organisation, sofern das Nervensystem unverhältnißmässig überwiegt, auch leicht reizbar, melancholisch und hypochondrisch ist, — daß nur die Größe der unmittelbaren Vortheile (der Genuß des eigenen Geistes) darüber trösten und es trotzdem Allen noch wünschenswerth machen kann.

Dies ist der Fluch des Menschen von Genie, daß in demselben Maaße, als er den Andern groß und bewundernswürdig erscheint, sie ihm klein und erbärmlich vorkommen. Diese Meinung muß er sein Leben lang unterdrücken, und mit der ihrigen halten sie es meistens eben so. Inzwischen ist er verdammt, in einer öden Welt zu leben, wo er nicht auf seines Gleichen trifft, wie auf einer Insel, die keine andern Bewohner hat, als Affen und Papageien. Und dabei neckt ihn ewig die Täuschung, daß er von Weitem einen Affen für einen Menschen ansieht.

Die Toleranz, welche man oft an grossen Männern bemerkt und preiset, ist wohl immer das Kind der größten Menschenverachtung: denn erst wenn ein grosser Geist von dieser ganz durchdrungen ist, hört er auf, die Menschen für seines Gleichen zu halten und diesem entsprechende Forderungen an sie zu machen. Dann freilich ist er gegen sie so tolerant, wie wir Alle gegen die Thiere, denen wir ihre Unvernunft und Bestialität weiter nicht vorwerfen. Bis dahin aber ist sein Zustand ähnlich dem eines Menschen, den man, ihm zum Possen, in ein Zimmer, dessen Wände mit lauter sphärisch und uneben geschliffenen Spiegeln bedeckt sind, gesperrt hätte, so daß, wo er hinsieht, ihm sein mannigfaltig verzerrtes Ebenbild entgegenkommt.

Wenn man das Uebermenschliche und Göttliche des Genie's erwägt und doch andererseits gestehen muß, daß nicht das Genie, sondern nur der reine Wille, das Nicht-Wollen des Lebens, es sei, das aus dieser jammervollen Welt erlöst; so ist dies beängstigend und es erscheint fast als ein Unrecht, das die ewige

Gerechtigkeit begienge. Allein aus folgender Betrachtung geht hervor, wie das Genie zum Heil und zur Erlösung führt. Es ist immer das Leiden, das angeschaute oder das selbstempfundene, was den Willen zum Leben bricht und dadurch von dieser Welt, die seine Sichtbarkeit ist, erlöst: nur beim vollkommen Heiligen reicht hiezu das bloß angeschaute Leiden hin, das empfundene muß bei jedem Menschen hinzukommen. Nun ist das Leiden, welches dem Genie als solchem eigen ist, und dem dieses nie entgeht, die Oede und Einsamkeit in einer Welt, in der es fast nie auf seines Gleichen trifft, sondern unter ihm scheinbar ähnlichen, aber in der Hauptsache fremden Wesen sich herumstößt; was Diogenes durch seine Laterne ausdrückte. Dieses Leiden reicht schon hin, dem Genie den Willen zum Leben zu brechen und ihn abzuwenden von dieser öden freudenleeren Welt, in der er wie ein vornehmer edler Staatsgefangener im selben Kerker mit gemeinen Verbrechern sich befindet. Dies Leiden ist aber von einer edlen Art, es wird durch das Bewußtseyn, daß es eben nur Folge seiner edlern Natur ist, zwar nicht aufgehoben, aber stets gemildert: und doch tritt es bei ihm an die Stelle der gewöhnlichen wildern Schmerzen, deren es bedarf, um den gewöhnlichen Menschen vom Willen zum Leben zu heilen. *)

Ob nicht alles Genie seine Wurzel hat in der Vollkommenheit und Lebhaftigkeit der Rückerinnerung des eigenen Lebenslaufs? Denn nur vermöge dieser, die eigentlich unser Leben zu einem grossen Ganzen verbindet, erlangen wir ein umfassenderes und tieferes Verständniß desselben, als die Uebrigen haben. **)

---

*) Diese Stelle ist aus Schopenhauers Erstlingsmanuscripten, zu Dresden 1816 geschrieben. Der Herausgeber.

**) Diese Stelle ist aus Schopenhauers „Senilia“. Der Herausgeber.

Jünglingsschönheit verhält sich zu Mädchenschönheit, wie Oelmalerei zu Pastell.

Einen Eindruck des Erhabenen in niedrigem Grade*) geben schon die einsamen Schatten hoher Eichen, z. B. die „heiligen Hallen“ bei Tharand. Ja die eintretende Stille jedes schönen Abends, wo das Gewirre und Getreibe des Tages schweigt, die Gestirne allmälig hervortreten, der Mond aufgeht, — alles dies stimmt schon erhaben, weil es uns ablenkt von der Thätigkeit, die unserm Willen dient und zur Einsamkeit und Betrachtung einladet. Die Nacht ist an sich erhaben.

Ueberaus stark habe ich ein Mal den Eindruck des Erhabenen von einem Gegenstande erhalten, den ich bloß hörte, ohne ihn zu sehen: dieser Gegenstand ist aber wohl auch einzig in der Welt. Sie wissen, daß der grosse Canal du Languedoc**) das Mittelländische Meer mit der Garonne und dadurch mit dem Ocean verbindet. Um den Kanal mit Wasser zu versehen, ist folgende Anstalt gemacht. Einige Meilen von Toulouse liegt Casbelnandary und etwan eine Meile von hier St. Feriol: auf einem Berge bei diesem Städtchen ist ein See oder grosses Wasserbassin, selbst wieder von höhern Bergen umgeben, deren Quellen diesen See füllen. Nun ist unter dem See, im Berge eine Wasserleitung, welche das Wasser aus dem See, so oft es nöthig ist, in den Kanal läßt: ein gewaltiger Krahn hält diese Wasserleitung geschlossen, sperrt den See und wird nur geöffnet, wenn das Wasser ausströmen soll. Man führte mich einen lan-

---

*) Vergl. über das Erhabene im niedrigen Grade die „Welt als Wille und Vorstellung“, I, §. 39, S. 231 der 2. Aufl.; S. 240 der 3. Aufl. — Obiges Beispiel des Erhabenen, so wie die in den beiden folgenden Stellen angeführten Beispiele sind aus Schopenhauers Vorlesungen genommen. Der Herausgeber.

**) Ganz kurz und in einem andern Zusammenhange erwähnt Schopenhauer den Languedoker Kanal in den „Parergis“, 2. Aufl., II, §. 76 (1. Aufl. §. 75). Der Herausgeber.

gen Gang durch den Berg; dicht neben diesem Gang, aber durch eine Wand von ihm getrennt, ist der gemauerte Weg des Wassers, am Ende des Ganges aber der grosse Krahn: nachdem mir der Führer die sehr nöthige Erinnerung gegeben hatte, nicht zu erschrecken, öffnete er den Krahn und nun erhob sich das lauteste Gebrüll, was man wohl auf der Welt hören kann, verursacht von der grossen Wassermasse, die nun, in diesem eingeschlossenen Raum, im Gange nebenan, durch den ganzen Berg in den Kanal strömt. Von diesem entsetzlichen Lerm ist es nicht möglich, sich eine Vorstellung zu machen, es ist viel lauter als der Rheinfall, weil es im eingeschlossenen Raum ist: hier durch irgend etwas einen noch hörbaren Laut zu verursachen, wäre ganz unmöglich: man fühlt sich durch das ungeheuere Getöse ganz und gar wie vernichtet: weil man aber dennoch völlig sicher und unverletzt steht, und die ganze Sache in der Perception vor sich geht; so stellt sich dann das Gefühl des Erhabenen im höchsten Grade ein; dieses Mal durch einen bloß hörbaren Gegenstand, ohne alles Sichtbare veranlaßt. Uebrigens geht man nachher auch in den andern Gang und sieht das Wasser aus dem Krahn strömen: hier wird man aber nicht so sehr davon erschüttert, theils weil der erste Eindruck vorüber ist, theils weil man die Ursache des Getöses vor Augen hat. Wer je in's südliche Frankreich kommt, versäume es ja nicht.

Alle Die, welche Aegyptische Pyramiden gesehn, berichten einstimmig, daß dieser Anblick mit einer Rührung erfüllt, welche durch die Beschreibung gar nicht mitgetheilt werden kann. Ohne Zweifel gehört auch diese Rührung dem Gefühl des Erhabenen an, welches hier einen gemischten Ursprung haben mag. Schon die Grösse der Pyramide läßt das Individuum die Kleinheit seines eigenen Leibes fühlen; sodann fällt es in die Augen, daß dies ein Werk von Menschenhand ist und schnell dringt sich der Gedanke auf, wie viele Tausende von Individuen ihr Leben lang an diesem Kolosse arbeiteten; wodurch abermals das betrachtende Individuum sich als sehr klein empfindet: endlich kommt hinzu die Ueberzeugung von dem hohen Alter dieser Werke, man gedenkt der unzähligen Individuen, die seitdem ihr kurzes

Leben vollendet, während jene Werke der Vernichtung trotzen: so fühlt man bei diesem Anblick sich auf mannigfache Weise als Individuum unendlich klein gemacht; aber über diese dem Willen ungünstige Verhältnisse erhebt man sich zum Zustand des reinen Erkennens in der Betrachtung dieser einfachen und edlen Massen, die im Sonnenlicht so rein und deutlich dastehn, und so entsteht das Gefühl des Erhabenen.

Die verschiedenen Eindrücke, welche hier vereint wirken, erhalten wir einzeln von minder fernen Gegenständen, und auch so erregen sie das Gefühl des Erhabenen. Sehr hohe Berge sehn wir mit großem Genuß an und werden erhaben gestimmt: die blosse Grösse der Massen macht unsere Person unendlich klein; aber sie sind der Gegenstand unserer reinen Beschauung, wir sind das Subjekt des Erkennens, der Träger der ganzen Objekten-Welt. Es ist das Mathematisch-Erhabene. — Die noch dastehenden Ruinen des Alterthums rühren uns unbeschreiblich, die Tempel zu Pästum, das Koliseum, das Pantheon, Mäcenas Haus mit dem Wasserfall im Saal; denn wir empfinden die Kürze des menschlichen Lebens gegen die Dauer dieser Werke, die Hinfälligkeit menschlicher Grösse und Pracht: das Individuum schrumpft ein, sieht sich als sehr klein, aber die reine Erkenntniß hebt uns darüber hinaus, wir sind das ewige Weltauge, was dieses Alles sieht, das reine Subjekt des Erkennens. Es ist das Gefühl des Erhabenen.

Alle großen Dichter haben die Gabe der Anschaulichkeit, weil sie von Anschauungen ihrer Phantasie ausgehen, nicht von Begriffen, wie die Nachahmer. (Das ist ein tolles Wagstück, in Andern lebhafte Anschauung erregen zu wollen, während man selbst blosse Begriffe hat, Wärme mittheilen zu wollen, während man selbst kalt ist.) Aber am wunderbarsten wird jene Gabe da, wo sie uns Dinge anschauen läßt, die wir nicht aus der Wirklichkeit kennen, weil sie in der Natur nicht vorkommen, und also auch der Dichter selbst sie nicht in der Wirklichkeit gesehen hat, er sie aber dennoch so schildert, daß wir fühlen, wenn Dergleichen möglich wäre, so müßte es so und nicht anders aussehn.

Hierin ist einzig Dante. Er schildert die Hölle: lauter Zusammenstellungen, die in der wirklichen Welt nicht seyn können, und dennoch so wahr, daß wir Alles sehen, die Stadt der Ketzer, deren Wohnungen glühende Särge sind, darin sie liegen; den Sumpf von siedendem Pech, daraus die Verdammten die Köpfe herausstecken, wie die Frösche aus dem Sumpf. — Daher sage ich, die Grösse des Dante besteht darin, daß, während andere Dichter die Wahrheit der wirklichen Welt haben, er die Wahrheit des Traumes hat. Er läßt uns unerhörte Dinge gerade so sehen, wie wir dergleichen im Traume sehen, und sie täuschen uns eben so. Es ist, als ob er jeden Gesang die Nacht über geträumt und am Morgen aufgeschrieben hätte. So sehr hat Alles die Wahrheit des Traumes. *)

Der Dichter soll seine Personen so schaffen, wie die Natur selbst, sie denken und reden lassen, jedes seinem Karakter so gemäß, wie wirkliche Menschen dies thun. Hiebei ist jedoch eine Erklärung nöthig, um dem Mißverständniß vorzubeugen, daß die strengste Natürlichkeit aller Aeusserungen zu suchen sei. Das ist nicht; denn sonst wird die Natürlichkeit leicht platt. Bei aller Wahrheit in der Darstellung der Karaktere, sollen diese doch idealisch gehalten seyn. Wir wollen uns deutlich machen, was dies eigentlich heißt.

Wirkliche Menschen haben Jeder seinen Karakter, Manche haben einen sehr bestimmten, eigenthümlichen Karakter: allein sie bleiben diesem nicht immer auf gleiche Weise getreu, sie handeln und reden nicht immer ihrer Individualität gemäß. Ich meyne hier nicht die Möglichkeit der Verstellung, die setze ich bei Seite. Sondern die stets, besonders nach dem physischen Befinden wechselnde Laune macht, daß Jeder seinen Karakter nicht allezeit gleich energisch äussert; irgend ein besonderer Eindruck, den er erhalten, giebt für eine Periode seinem Karakter eine ihm fremde Stimmung; gewisse Begriffe und allgemeine Wahrheiten, die ihn zu einer Zeit frappirt haben, modifiziren dann eine Weile sein Re-

---

*) Diese und die nächstfolgende längere Stelle ist aus Schopenhauers „Vorlesungen" genommen. Der Herausgeber.

den und Thun, bis er zuletzt doch wieder zu seiner Natur zurückkehrt: daher also zeigt in der Wirklichkeit jeder Karakter mancherlei Anomalien, die sein Bild für den Augenblick undeutlich machen. Daher also wird das Thun und Reden eines Jeden nicht allezeit seiner Individualität gemäß ausfallen und Rochefoucauld hat ganz Recht zu sagen: „Wir sind bisweilen uns selber so unähnlich, als wir Andern unähnlich sind. (On est quelquefois aussi différent de soi-même, que des autres.) Daher wird in einzelnen Fällen der Weise sich thöricht zeigen, der Kluge dumm, der Tapfere feige, der Eigensinnige nachgiebig, der Harte und Rauhe sanft und milde, auch alles umgekehrt. Also in der Wirklichkeit fällt, durch vorübergehende Stimmungen oder Einflüsse, Jeder bisweilen aus seinem Karakter: aber in der Poesie darf dies nie seyn; denn unsere Bekanntschaft mit der poetischen Person ist von kurzer Dauer und immer nur einseitig: daher müssen von ihr alle jene Anomalien des Karakters ausgeschlossen bleiben, sie muß in ihrem Thun und Reden ihren Karakter deutlich, rein und streng konsequent offenbaren. Dies eben heißt, der Karakter muß idealisch dargestellt werden, nur das Wesentliche desselben und dieses ganz muß dargestellt werden, alles Zufällige und Störende muß ausgeschlossen bleiben. Wir selbst, indem wir von unsern Bekannten ein Bild ihres Karakters in unserer Erinnerung aufnehmen, idealisiren dasselbe, lassen das ihnen eigentlich Fremde, was sie zufällig gezeigt haben mögen, daraus weg und fassen nur das ihnen Wesentliche und Eigenthümliche darin auf. In dieser Art muß der Dichter seine Karaktere aufgefaßt haben und darstellen.

Aus dieser Forderung des Idealischen bei der Darstellung der Karaktere folgt, daß die poetische Darstellung nicht schlechthin natürlich seyn, sondern die Natur auch im Karakteristischen übertreffen soll, gerade so, wie ich zeigte, daß bei der Darstellung des Schönen in den bildenden Künsten der Künstler die Natur übertreffen soll. Eben durch das Ideale der Karaktere werden wir von den poetischen Darstellungen so sehr viel lebhafter ergriffen, als von der Wirklichkeit im gewöhnlichen Leben, indem wir die Individualität des Menschen viel lebendiger und deutlicher auffassen. Hieher gehört nun noch dieses, daß in der Wirklichkeit die Personen gerade ihren lebhaftesten Empfin-

dungen meistens keine Worte zu geben wissen; ihr heftigster Schmerz ist stumm, ihre größte Freude unaussprechlich, d. h. stumm, ihr Zorn und Haß spricht sich wild und unangemessen aus. Wollte nun der Dichter auch hierin bloß der Natur folgen, so würden wir keine tiefen Blicke in das menschliche Gemüth thun können: also idealisirt er auch hierin die Natur, macht alle Menschen so beredt in ihren Affekten, als es eigentlich nur poetische Gemüther sind: er leiht Jedem die Fähigkeit, die Göthe's Tasso sich selber beilegt:

Und wenn der Mensch in seiner Quaal verstummt,
Mir gab ein Gott, zu sagen, was ich leide.

Darum ist jede Empfindung der poetischen Personen so beredt, zumal bei Shakespeare, und wir haben sehr Unrecht, dies als unnatürlich zu tadeln, denn es gehört zum Idealischen der Person. Die Franzosen sind darin der Natur getreuer: „Dieu! — Ciel! — Seigneur!" und so viel schlechter. Schiller ist auch hierin dem Shakespeare gefolgt. Als die wirkliche Thekla den Tod ihres Geliebten vernahm, wird ihr Schmerz sich wohl bloß in einzelnen abgebrochenen Ausrufungen und übel gewählten Worten geäußert haben: aber die poetische Thekla ergießt ihren Schmerz in jene schöne Strophen, wodurch eben auch wir ihre Empfindung kennen lernen und mitempfinden.

Wie ich früher bei den bildenden Künsten gezeigt habe, daß der geniale Künstler nicht der Natur die Schönheit ablernt, sondern eine Art von Erkenntniß a priori davon hat, eine Anticipation dessen, was die Natur hervorbringen will, vermöge deren er sie auf halbem Worte versteht und vollkommen darstellt, was ihr meistens mißlingt: eben so ist auch die Kenntniß des Dichters von den Karakteren der Menschheit und ihrem daraus hervorgehenden Benehmen keineswegs rein empirisch, sondern auch anticipirend und gewissermaassen a priori. Der Dichter ist selbst ein ganzer und vollständiger Mensch, er trägt die ganze Menschheit in sich und hat die Besonnenheit, sich dessen klar bewußt zu werden. Dadurch hat er eine Kenntniß des Menschen überhaupt und weiß Das, was vom Menschen überhaupt gilt, zu sondern von Dem, was nur seiner eigenen Individualität angehört. Daher kann er in seiner Phantasie sein eigenes Wesen,

sofern es das Wesen der Menschheit überhaupt ist, modifiziren zu den verschiedensten Individualitäten, diese also auf solche Weise a priori konstruiren und sie dann den Umständen gemäß handeln lassen, in die er sie versetzt. Daher also geht er in seinem Dichten aus von der Erkenntniß des Menschen überhaupt, die er hat, von der Erkenntniß des Wesens der Menschheit, die er aus seinem Innern schöpft, nicht von der Kenntniß der Menschen, d. h. einzelner Individuen, die er beobachtet hat: deshalb nun kann er darstellen was er nie gesehen hat.

Und was der Dichter im Darstellen thut, das thun wir im Anerkennen und Beurtheilen. Denn auch jeder von uns trägt die ganze Menschheit in sich, d. h. Keime, Anlagen zu allen Neigungen und Leidenschaften, deren der Mensch fähig ist; nur daß wir uns dessen nicht mit der Klarheit und Besonnenheit bewußt sind, die zur Darstellung fähig macht; wohl aber sind wir dadurch im Stande, das Richtige der Darstellung anzuerkennen, selbst wenn in unserer Erfahrung kein Original liegt, womit wir es vergleichen können. Dem zufolge, wenn der Dichter einen König auf die Bühne bringt und ihn mit seiner Familie und seinen Ministern handeln läßt, braucht er nicht in's Innere der Paläste gedrungen zu seyn und dort beobachtet zu haben, sondern aus seiner Kenntniß des Menschen überhaupt weiß er zu konstruiren, wie ein bestimmter Karakter, den er in diese Lage bringt, unter solchen Verhältnissen, bei solcher Macht und Hoheit sich äussern muß. Und auch wir wissen das Richtige oder Unrichtige der Darstellung zu beurtheilen, ohne eigene Erfahrung davon zu haben. Schiller konnte in Wallenstein's Lager das Leben und Weben der Soldaten so treffend darstellen, ohne wohl je dergleichen in der Nähe gesehen zu haben, und so erkennen auch wir das Treffende und Richtige der Darstellung an, ohne eigene Erfahrung davon. Walter Scott, in seinen Tales of my Landlord, schildert Scenen, die zwischen den verworfensten und scheußlichsten Strassenräubern in ihren Schlupfwinkeln vorgehen, mit einer Wahrheit und Lebendigkeit, die uns beim Lesen bis zur Angst bewegt, indem wir das Richtige und Treffende davon empfinden; und doch hat weder er, noch wir je dergleichen gesehen.

Also die Schöpfungen des Dichters gehen aus von der klaren Erkenntniß seines eigenen Wesens und dadurch des Wesens

der Menschheit: er blickt dabei mehr in sich, als um sich; und so thun auch wir, bei der Beurtheilung seiner Werke. Wir vergleichen das Thun der poetischen Personen weniger mit dem, was uns in der Welt vorgekommen ist, als mit unserem eigenen Wesen.

So Vieles also auch bei der Sache von der Erfahrung unabhängig und in diesem Sinne a priori ist; so trägt dennoch eigene reiche Erfahrung viel bei zur Bildung des Dichters und Kenners. Sie wirkt wenigstens als Anregung der innern Erkenntniß und liefert Schemata zu bestimmten Karakterzeichnungen. Wenn der Dichter viele einzelne Menschen von verschiedenem Karakter, Alter, Stand, Vermögen, Schicksal beobachtet und sie in mannigfaltigen und entscheidenden Lagen gesehen hat; so hat seine Kenntniß der menschlichen Natur dadurch überhaupt an Leben, an Bestimmtheit, an Umfang gewonnen, ist zum deutlicheren Bewußtseyn gebracht und zum Hervortreten angeregt worden; dadurch wird er um so besser seine bestimmten idealischen Personen darstellen können. Und dasselbe gilt auch vom Kenner und Beurtheiler: auch seine Kenntniß der menschlichen Natur wird durch Erfahrung reifer und richtiger, obgleich sie nicht, der Hauptsache nach, auf Erfahrung beruht.

Umgekehrt gewinnen wir durch das Studium der Dichter auch an Menschenkenntniß für das wirkliche Leben, oder richtiger, wir werden dadurch fähiger zur Erwerbung von Menschenkenntniß im wirklichen Leben; denn es ist nicht so, daß wir auf Personen stießen, die das Original uns bekannter poetischer Karaktere wären und deren Thun wir dadurch beurtheilen könnten, sondern nur so, daß wir durch das Studium poetischer Karaktere fähiger werden, die uns vorkommenden Individualitäten schnell und sicher aufzufassen und das Karakteristische in ihrem Betragen vom Zufälligen zu unterscheiden. Unser Blick für die Auffassung des Karakteristischen der Menschen wird dadurch eben so geschärft, wie durch Zeichnen der Blick für die Auffassung der räumlichen Verhältnisse geschärft wird.

Es ist übrigens sehr merkwürdig, daß wir alle im Traume vollkommene Dichter sind.

Ueberhaupt, um sich von dem Wirken des Genies im ächten Dichter, von der Unabhängigkeit dieses Wirkens von aller Re-

flexion, einen Begriff zu machen, betrachte man sein eigenes poetisches Wirken im Traum: wie richtig und anschaulich steht Jedes da! durch wie feine und karakteristische Züge spricht es sich aus: die Personen, unsere eigenen Geschöpfe, reden zu uns wie völlig fremde, nicht nach unserem Sinn, sondern nach ihrem, werfen Fragen an uns auf, die uns in Verlegenheit setzen, bringen Argumente vor, die uns schlagen, erwähnen was wir gern verhehlen möchten u. s. w. Wir veranstalten im Traume Begebenheiten, über die wir als unerwartete selbst erschrecken: wie weit übersteigen solche Bilder Alles was wir mit Absicht und Reflexion vermöchten: wenn Sie einmal aus einem recht lebhaften und ausführlichen dramatischen Traume erwachen, so gehen Sie ihn durch und bewundern Ihr eigenes poetisches Genie.

Daher also kann man sagen: ein grosser Dichter, z. B. Shakespeare ist ein Mensch, der wachend thun kann, was wir Alle im Traum.*)

Sobald man vom Begriff ausgeht und räsonnirt, und von ihm geleitet etwa Antithesen und Contraste sucht, ist man unredlich und unwahr (kokett statt begeistert), weil der Begriff seine Bewegung allein unmittelbar vom Willen erhält. Aber ganz allein, wenn man stets von der Anschauung ausgeht, ist man durchgängig wahr und redlich und darum unsterblich: denn nur dann ist man reines willenloses Subjekt des Erkennens. So machte es Shakespeare. Die Beispiele von der ersteren Sorte heißen Legio.

Es ist merkwürdig, daß das poetische Anschaulichmachen der Dinge durch Epitheta, indem es erreicht wird durch das Herab-

*) An einer andern Stelle steht: Man kann sagen, der ganze Shakespeare ist weiter nichts, als ein Mensch, der sogar wachend thun kann, was wir Alle träumend können —: Menschen nach ihrem Karakter reden lassen. So konnte Phidias mit Besinnung was wir Alle ohne Besinnung — Menschen bilden.

gehen zum ganz Bestimmten und Individuellen, eine ganz eigene Schwierigkeit hat darin, daß das Unedle des Ausdrucks vermieden werden muß. Nämlich alle Ausdrücke, die sehr enge Begriffe bezeichnen, haben etwas Unedles, Gemeines, hingegen ist der allgemeinere Ausdruck allemal der edlere: z. B. „er stand an der Thür" hat etwas Gemeines; nicht so „er stand am Eingang". „Er legte sein Gewand ab" ist edler, als „er zog seinen Rock aus"; „er verwahrte es in einem Behältniß" ist edler, als „er legte es in eine Schachtel". Also die Anschaulichkeit muß nicht erreicht werden durch die Enge der Begriffe; sondern dadurch, daß sie sich schneiden, wie gezeigt worden. *)

Die Rhetorik unterscheidet sich von der Poesie dadurch, daß sie im Gebiete der Vernunft bleibt, sich an die zweite Klasse der Vorstellungen **) hält, durch Worte und Begriffe, ja durch den Klang und Sylbenfall der Worte Wirkung thut: die Poesie hingegen geht aus und führt zurück auf die erste Klasse der Vorstellungen; nicht Begriffe und Worte, sondern wirkliche Dinge, die Natur selbst, müssen dem Dichter, wie nachher dem Leser, durch die Phantasie gegenwärtig seyn. In aller Poesie ist immer einiges Rhetorische: in Göthens aber am wenigsten, in Schiller viel. Je weniger rhetorisch die Poesie ist, desto besser. Metrum und Reim sind halb rhetorisch und verknüpfen die Poesie mit der Rhetorik. In die Philosophie gehört so wenig Rhetorik, als Poesie: beide sind hier ganz und gar falsche Münze. Durch Poesie verunreinigt Schelling seine Philosophie, durch Rhetorik vorzüglich Jakobi.

---

*) Diese Stelle ist aus Schopenhauers Vorlesungen genommen. Sie ergänzt das in der „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 51, über die poetischen Epitheta Gesagte. Der Herausgeber.

**) Ueber die vier Klassen der Vorstellungen, wovon die zweite die Begriffe bilden, vergl. die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Der Herausgeber.

Ein Philosoph muß sehr ehrlich seyn, um sich keiner poetischen oder rhetorischen Hülfsmittel zu bedienen.

Jeder Roman ist ein blosses Kapitel aus der Pathologie des Geistes.

Ich habe gezeigt, wie die Tendenz des Trauerspiels ist, hinzudeuten auf die Verneinung, das Aufgeben des Willens zum Leben. Dagegen das Lustspiel fordert eben auf zur Fortsetzung der Bejahung jenes Willens. Leiden muß es zu Markte bringen, wie jede Darstellung des Menschenlebens. Aber es zeigt theils, daß das Leiden vorübergehend ist und in Freude sich auflöst, theils daß es mit Freuden, Gelingen, Siegen, Hoffen vermischt ist, und diese doch überwiegen, theils endlich daß das Ganze des Lebens, ja das Leiden selbst, gar vielen Spaaß und Stoff zum Lachen enthält, wodurch wir, wenn wir es nur herausfinden, unter allen Umständen bei guter Laune zu bleiben Ursache haben: also es besagt, daß das Leben im Ganzen recht gut und durchweg amüsant ist. *)

Weil diese Ansicht in einer Welt, welche eben die Erscheinung des Willens zum Leben ist, den Meisten völlig angemessen seyn muß, so erklärt es sich, daß sich mehr Liebhaber zum Lustspiel, als zum Trauerspiel finden müssen und man leichter zu jenem als zu diesem gestimmt ist.

Das Leben eines jeden Menschen ist, wenn man es im Ganzen übersieht, ein Trauerspiel; im Einzelnen betrachtet aber ein Lustspiel. **)

---

*) So weit kommt diese Stelle, mit etwas verändertem Ausdruck, auch in der „Welt als Wille und Vorstellung", II, Cap. 37 vor. Aber das Folgende fehlt daselbst. Der Herausgeber.

**) S. „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 58 (S. 363 der 2. Aufl.; S. 380 der 3. Aufl.). Das Folgende fehlt daselbst. Der Herausgeber.

Daher kommt es, daß zum Trauerspiel nur solche Handlungen taugen, die das Leben im Ganzen und Grossen betreffen und nicht in's Einzelne gehen: daher fast nur Fürsten und Heerführer darin auftreten können, d. h. Menschen, die für Viele stehen und deren Thun in's Grosse wirkt. Das bürgerliche Trauerspiel gelingt deswegen nicht leicht: denn das Leben en détail ist immer Lustspiel, wenn es auch noch so verdrießlich ist. Ein Lustspiel von Fürsten würde deshalb nicht leicht gelingen: denn ihr Thun geht in's Grosse: es sei denn, daß man sie nicht als Fürsten im Stück ansieht, sondern nur als Glieder ihrer Familie. *)

Zu den vielen Bedingungen, unter welchen Shakespeares Werke zu Stande kommen konnten, gehört auch, daß er eine intelligentere Nation vor sich hatte, sowohl zum Modellstehn, als zum Auffassen, als irgend ein anderes Land in Europa ihm hätte gewähren können.

Ein ganz vortreffliches Sujet zu einem Trauerspiel, aus der Pekinger Zeitung von 1788, steht im Journal asiatique, Bd. 11, pp. 241 seqq.

Ein frappanter Vorwurf für einen Maler wäre, nach einem hindostanischen Grundgedanken, folgender: ein Jäger, der eben einem zum Stehn ermatteten Hirsch mit dem Fangmesser den Gnadenstoß giebt, und in dem Augenblick stürzte sich von hin-

---

*) Einen andern Grund, weshalb die Unglücksfälle der Grossen und Mächtigen sich besser für das Trauerspiel eignen, als die der bürgerlichen Personen, giebt Schopenhauer in der „Welt als Wille und Vorstellung", II, Kap. 37 (S. 437 der 2. Aufl.; S. 498 der 3. Aufl.) an.

Der Herausgeber.

ten ein Wolf auf ihn, die Zähne in seinen Nacken schlagend. Das Räsonniren und Moralisiren darüber bliebe jedem Beschauer anheimgestellt: für die malerische, wie für die poetische Wahrheit ist es vollkommen hinreichend, daß es eine mögliche Thatsache sei.

Nach der langen Betrachtung über das Wesen der Musik empfehle ich Ihnen*) den Genuß dieser Kunst vor allen andern. Keine Kunst wirkt auf den Menschen so unmittelbar, so tief ein, als diese, eben weil keine uns das wahre Wesen der Welt so tief und unmitttelbar erkennen läßt, als diese. Das Anhören einer grossen, vollstimmigen und schönen Musik ist gleichsam ein Bad des Geistes: es spült alles Unreine, alles Kleinliche, alles Schlechte weg, stimmt Jeden hinauf auf die höchste geistige Stufe, die seine Natur zuläßt, und während des Anhörens einer grossen Musik fühlt Jeder deutlich, was er im Ganzen werth ist, oder vielmehr, was er werth seyn könnte. — Freilich verlangt jede Kunst, daß man die Empfänglichkeit für sie durch Bildung stärke. So fordert auch die Musik sehr viel Bildung, eben weil nur allmälig und durch Uebung der Geist so viele und mannigfaltige Töne zugleich und schnell nacheinander fassen und kombiniren lernt. Wenn daher Einer meynt, mit all der bunten Musik wäre es für ihn nichts, er könne bloß Tanzmusik oder ein Lied zur Chitarre geniessen; so ist dies eben Mangel an Bildung. Sie haben hier (in Berlin) zu dieser Bildung und diesem Genuß die schönste Gelegenheit. Leider fehlt Kirchenmusik, die zur Grundlage der Einsicht in das Wesen der Musik und zur Grundlage der musikalischen Bildung das Beste ist. — Auch eigenes Musiciren trägt viel bei zum Verständniß der Musik. Hören und Spielen sei Ihnen auf jede Weise empfohlen, als Theilnahme an dieser heilsamen Kunst. Wer sich der Wissenschaft ergiebt, muß seinen Geist im Ganzen veredeln; Das fließt auf Alles ein. Ein Musen-

---

*) Diese Stelle ist aus Schopenhauers Vorlesungen genommen, wo sie auf die ausführliche Darstellung des Wesens der Musik folgt.
Der Herausgeber.

sohn, aus dem das Salz der Erde werden soll, muß auch in seinen Vergnügungen der Muse angehören und nur edle geistige Belustigungen suchen. Spielen, Trinken u. dergl. überlassen Sie den Philistern. Wenden Sie lieber Geld und Zeit daran, in die Oper und in das Koncert zu gehen. Es ist doch ungleich edler und geziemender, wenn Vier sich setzen zu einem Quartett, als zu einer Parthie Whist.

---

7. Zur Rechtslehre, Politik, Geschichte und Völkerkarakteristik.

Zu Kants grundfalschen Behauptungen (in der Rechtslehre) gehört auch die, daß es außer dem Staate kein vollkommenes Eigenthums-Recht gebe. Ich habe Ihnen*) abgeleitet, wie es auch im Naturzustand vollkommenes Eigenthums-Recht giebt, d. h. solches, welches mit vollkommenem natürlichen, d. h. ethischen Rechte besessen wird, daher ohne Unrecht nicht verletzt, aber ohne Unrecht auf's Aeusserste vertheidigt werden kann. Hingegen Strafrecht giebt es ausser dem Staate eigentlich gar nicht: denn der Begriff der Strafe ist: Auflegung eines Uebels in Folge einer That, für welche ein Gesetz jenes Uebel androhte. Strafe setzt also Gesetz voraus.

Doch ist Letzteres vielleicht zu limitiren.**) Im Naturzustande kann ich Dem, der mir einmal das Obst im Garten aufgegessen hat, androhen, daß wenn er es nochmals thut, ich ihn prügeln werde, und dies dann vollziehen ohne Unrecht. So

*) Dieses und das folgende Stück sind aus Schopenhauer's Vorlesungen. Sie enthalten Einiges, was in der „Welt als Wille und Vorstellung" an den Stellen, wo Schopenhauer über denselben Gegenstand spricht, fehlt. Der Herausgeber.

**) Diese Limitation fehlt in der „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 62 (S. 410 der 3. Aufl.; S. 393 der 2. Aufl.), wo Schopenhauer davon spricht, daß es außer dem Staat kein Strafrecht giebt. Der Herausgeber.

ein besonderer Fall ist aber doch nur eine Ausnahme, welche es besser ist als solche aufzustellen, als ihrethalben die Regel nicht festzusetzen. Also alles Recht zu strafen ist allein durch das positive Gesetz begründet. Das gilt auch bei der angeführten Ausnahme, die bloß deshalb als solche eintritt, weil in jenem Fall ein positives Gesetz von einer Seite aufgestellt wird, ohne daß es von der andern angenommen worden, d. h. ohne daß man sich zum Staat vereinigt hat: doch liegt schon hier gewissermaassen der Anfang des Staates: denn der Droher wird in solchem Fall bereit seyn, auch von dem Andern eine gleiche Drohung anzunehmen.

Zwischen den Strafen und den Vergehen muß offenbar ein gewisses Verhältniß seyn. Der Maaßstab dieses Verhältnisses ist aber nicht der Grad der Immoralität des Vergehens: denn der Staat hat keinen ethischen Zweck, geht nicht aus auf Begründung der Moralität, sondern der Sicherheit. Der Maaßstab jenes Verhältnisses ist die Grösse des Schadens, den das Vergehen dem Benachtheiligten bringt.*) Wenn, um einen kleinen Schaden zu verhüten, eine schwere Strafe angedroht wird, etwa der Tod für Störung der nächtlichen Ruhe; so sichert der Staat unsern Schlaf durch die Lebensgefahr Anderer: dann ist er eine unmoralische Anstalt, ein sanktionirtes Unrecht. Dies ist freilich eine ethische Rücksicht; aber eine negative. Der Staat ist kein Mittel zur Moralität; aber er darf nicht selbst ein ethisches Unrecht seyn, wenn er aus rechtlichen Leuten bestehen will. Also der Maaßstab ist die Größe des zu verhütenden Schadens. Darum steht mit Recht Todesstrafe auf Mord, weil wir rechtlicher Weise, zur Sicherheit für unser Leben, das Leben Anderer zum Pfande verlangen können. Auf blossen Diebstahl kann mit Recht, eben deshalb, der Tod nicht stehen. Aber nun ist auch wieder die Leichtigkeit des Vergehens und die Schwierigkeit seiner Entdeckung zu berücksichtigen: je

---

*) Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", II, Cap. 47 (S. 595 der 2. Aufl.; S. 684 f. der 3. Aufl.).

Der Herausgeber.

grösser beide, desto schärfer die Strafe: denn wenn der Verbrecher hoffen darf, unentdeckt zu bleiben, so muß er Ursache haben, für den Fall der Entdeckung sich desto mehr zu fürchten. Darum kann vielleicht mit Recht der Tod auf Verfertigung falscher Münze, oder Zettel, oder Wechsel stehen. Darum steht schwere Strafe auf Verletzung der Bäume, weil der Thäter so schwer entdeckt wird. Auf das blosse Rauchen im Walde bei Potsdam steht Karrenstrafe, mit Recht, nicht wegen der Immoralität, — diese ist nicht der Maaßstab —; sondern wegen der Grösse des Schadens beim Waldbrand. Auf Verletzung der Quarantaine-Pflicht stehn mit Recht sehr schwere Strafen, wegen der ungeheuren Grösse des Schadens und der Leichtigkeit des Vergehens. Die geringste Verletzung wird mit mehrjähriger Galeerenstrafe belegt, an Fremden wie an Einheimischen, offenbarer Bruch der Quarantaine meistens mit Todesstrafe (was mir zu Marseille auf der Quarantaine erzählt worden).

Quaeritur: Wenn ein Delinquent nach der Untersuchung wahnsinnig wird, ist er dann für den Mord, den er im vernünftigen Zustande begangen hat, hinzurichten? — Gewiß nicht.

Als eine besondere Rubrik des Unrechts könnte man die Verletzung der aus den Sexualverhältnissen hervorgehenden Verbindlichkeiten ansehen.*) Die Natur hat durchweg eine grosse Vorliebe für das männliche Geschlecht gezeigt: sie gab ihm Vor-

*) Nach Aufzählung von fünf Rubriken des Unrechts: Kannibalismus, Mord, absichtliche Verstümmelung oder nur Verletzung des fremden Leibes, Zwang zur Sklaverei, endlich Angriff des fremden Eigenthums, sagt Schopenhauer in seinen Vorlesungen: „Unter eine dieser fünf Rubriken wird sich wohl jedes Unrecht bringen lassen: doch kann es oft gemischter Art seyn und unter mehrere Rubriken zugleich gehören. Die zuletzt genannte Rubrik, Angriff des Eigenthums, begreift die mannigfaltigsten Fälle: jeder Betrug, jeder gebrochene Vertrag u. s. w. gehört hieher.“ Alsdann folgt das Obige über das auf das Sexualverhältniß sich beziehende Unrecht.

Der Herausgeber.

zug der Geisteskraft, der Körperkraft, der Grösse, auch der Schönheit, längere Dauer der Schönheit und Kraft. (Bei den Thieren eben so.) Endlich zeigte die Natur ihre Vorliebe für das männliche Geschlecht auch darin, daß sie bei der Geschlechtsbefriedigung auf die Seite des Mannes bloß den Genuß, auf die Seite des Weibes aber alle Last und allen Nachtheil der Sache legte: Schwangerschaft, Geburtsschmerzen, Säugung des Kindes, das dadurch der Mutter verbunden bleibt und ihr zur Last fällt, während der Mann davon gehen kann.

Wenn nun der Mann von dieser Parteilichkeit der Natur Vortheil ziehen will, so ist das Weib das unglücklichste Wesen von der Welt: ihm ist sie das Werkzeug eines vorübergehenden Genusses, dann hat sie Last, Schmerz der Schwangerschaft und Geburt, Sorge für das Kind, bei schwachen Kräften, und sehr kurze Dauer ihrer Blüthe. Ihre natürliche Herrschaft über das männliche Geschlecht durch den Reiz der Befriedigung dauert etwa 16 Jahre. Nachher bliebe sie, bei geringen Geistes- und Körperkräften, hülflos und hätte noch die Sorge für die Kinder, die sie geboren. Also ist offenbar, daß, wenn der Mann die Vorzüge, welche die Natur so parteiisch auf seine Seite warf, geltend machen und nicht freiwillig solche kompensiren wollte dadurch, daß er für das Weib und die Kinder die Sorge auf sich nimmt, er in der Befriedigung seines Geschlechtstriebes seinen Willen zum Leben bejahte (und zwar eigentlich über sein individuelles Daseyn hinaus) und dabei zugleich den Willen, der als das weibliche Individuum erscheint, verneinte, also Unrecht ausübte. Hier ist also eine besondere und sechste Rubrik des Unrechts.

Will der Mann bei seiner Geschlechtsbefriedigung nicht Unrecht begehen, so muß er dem Weibe, welches während der so kurzen Periode ihres Reizes sich seiner Befriedigung hingiebt, dafür versprechen sie nie zu verlassen und für ihren Unterhalt, so lange sie lebt, die Sorge mit ihr zu theilen, daß sie nicht hülflos bleibe, wenn es ihr an Reiz gebricht, Männer anzuziehen: er muß ferner die Sorge für die Kinder, nachdem die Periode der Säugung vorüber, auf sich nehmen, weil er die grössere Kraft hat. Jede Geschlechtsbefriedigung ohne Uebernahme dieser Verbindlichkeit ist Unrecht, d. h. ist Bejahung des eigenen Willens

vermittelst Verneinung des fremden, im weiblichen Individuum erscheinenden Willens.

Aus dieser Verbindlichkeit des Mannes geht nothwendig die Verbindlichkeit des Weibes hervor, ihm treu zu seyn, d. h. keinen andern Mann zu befriedigen, da sonst die Kinder nicht gewiß die seinen wären. Da nun aber das Weib einen Geschlechtstrieb hat, so gut als der Mann; so geht wieder aus der Verbindlichkeit des Weibes, ihm treu zu seyn, auch die Verbindlichkeit des Mannes hervor, ihr treu zu seyn, d. h. seine Fähigkeit, den weiblichen Geschlechtstrieb zu befriedigen, auf ein Weib zu beschränken, also auch von seiner Seite die Ehepakten nicht zu brechen.

Dies Alles geht aus dem Naturrecht hervor. Jedoch ist dies noch keine Feststellung der Monogamie. Diese ist aus dem Naturrecht nicht abzuleiten, sondern bloß positiven Ursprungs. Aus dem Naturrecht folgt nämlich bloß die Verbindlichkeit des Mannes, nur ein Weib zu haben, so lange diese im Stande ist, seinen Trieb zu befriedigen, und selbst einen gleichen Trieb hat. Bleibend ist bloß die Verbindlichkeit der Sorge für das Weib, so lange sie lebt, und für die Kinder, bis sie erwachsen sind. Der Trieb und die Fähigkeit zur Geschlechtsbefriedigung dauert beim Manne mehr als doppelt so lange als beim Weibe, vom 24. bis 60. Jahre. Das Weib ist meistens schon mit 35, gewiß mit 40 Jahren zur Geschlechtsbefriedigung und zum Gebären untauglich. Da ist nun aus dem Naturrecht keine Verbindlichkeit abzuleiten, daß der Mann seine noch gebliebene Zeugungskraft und Zeugungstrieb dem zu beiden jetzt unfähigen Weibe opfern sollte. Hat er sie gehabt von seinem 24. bis 40. Jahr, und sie ist nicht mehr tauglich, so thut er ihr kein Unrecht, wenn er ein zweites jüngeres Weib nimmt, sobald er dann im Stande ist, zwei Weiber zu unterhalten, so lange beide leben, und für alle Kinder zu sorgen.

Ich zeige Ihnen, was aus dem Naturrechte folgt: die positiven Satzungen unseres christlichen Staates auf alle Weise zu Gesetzen des Naturrechts zu machen, liegt mir nicht ob. Dieses natürliche Recht auf zwei successive Weiber oder auf mehrere, wenn sie etwan durch Krankheit unfähig werden, den Mann zu befriedigen, mag in den wenigsten Fällen zur Gültigkeit gelangen,

theils weil bei unserer Einrichtung des Lebens der Mann selten schon mit 24 Jahren ein Weib übernehmen kann, theils auch weil meistens, nachdem das Weib 36 oder 40 Jahr alt ist, sein Vermögen nicht ausreicht, die Sorge für noch ein Weib und noch mehr Kinder zu übernehmen. Aber sobald die Bedingungen dazu, wie ich sie aufgezeigt, sich vorfinden, so liegt kein Unrecht in der Sache.

Uebrigens ist die häufige Nothwendigkeit der späten Ehe des Mannes die Quelle der Hurerei. — Wenn der Mann in seinem Verhältniß gegen das Weib sich zu hüten hat, daß er nicht Unrecht thue, so hat das Weib sich zu hüten, daß sie nicht unklug sei. Statt aller der Vorzüge des männlichen Geschlechts hat das weibliche nur den des Reizes für die Männer auf wenige Jahre. Mit dieser ihrer einzigen Ausstattung der Natur muß sie klug wirthschaften, d. h. sich keinem Manne hingeben, als bis sie den gefunden, der dafür die Sorge für sie, auf Lebenszeit, und die Sorge für die Kinder übernommen. Die Unklugheit der Weiber ist die zweite Quelle der Hurerei und des Elends daraus. Wer diese Unklugheit benutzt, begeht offenbar ein sehr grosses Unrecht; seinem augenblicklichen Genuß opfert er die ganze Glückseligkeit des Weibes: ein gefallenes Weib nimmt Keiner zur Ehe, weil er ihr keine Treue zutrauen kann, da sie ihm Schwäche gezeigt hat. Der Verführer macht sie also unglücklich, bejaht seinen Willen mittelst Verneinung des Willens des Weibes, begeht ein grosses Unrecht. Dies Unrecht bildet also die sechste Rubrik.

Das Argument für den Nachdruck, „daß die Nachahmung eines selbst besessenen Gegenstandes (des Buches) nicht Unrecht sei", ist absurd.

Das Gedankenwerk des Autors ist, wenn irgend etwas auf der Welt, sein Eigenthum. Er will es benutzen durch Mittheilung: die Art und Weise dieser steht ihm frei. Das Gesetz soll sein Eigenthum, wie jedes, schützen. Dies Eigenthum aber ist nicht, wie jedes andere, ein materielles, sondern ein geistiges, immaterielles. Es also wie ein materielles, d. h. nach den Regeln, die von diesem gelten würden, behandeln wollen, wie

obiges Argument thut, ist absurd. Er muß es mittheilen können, ohne sein Eigenthumsrecht gefährdet zu sehen; und da die Mittheilung nur durch materielle Mittel geschehen kann, welche als solche sein Eigenthum (das mitzutheilende Immaterielle) dem Raube aussetzen; so muß diesem durch Gesetze vorgebeugt werden, deren Karakter ein ganz eigenthümlicher und specieller seyn wird, weil in diesem einzigen Fall ein immaterielles Eigenthum ihr Gegenstand ist, und daher die materiellen Objekte, auf welche sie sich zunächst beziehen, als bloß per accidens eintretend, gar nicht als solche betrachtet, noch den Regeln solcher unterworfen werden dürfen, vielmehr immer das immaterielle Eigenthum der Gegenstand bleibt: daher die Gesetze ganz ungerecht aussehen müssen, wenn man, den immateriellen Gegenstand derselben ignorirend, sie betrachtet als auf das materielle Mittel, davon sie zunächst reden, selbst gerichtet, welches dem zu vergleichen wäre, daß Jemand geschriebene Musik, da er sie Kunstwerk nennen hört, als eine freie Zeichnung von phantastischen Zierrathen beurtheilen wollte.

Die Einrichtung der menschlichen Gesellschaft schwebt wie ein Pendel zwischen zwei Anstößen, zwei polarisch sich entgegengesetzten Uebeln: Despotismus und Anarchie. So weit sie vom Einen sich entfernt, so viel nähert sie sich dem Andern. Dabei geräth Jeder auf den Gedanken, daß die gerade Mitte das Rechte wäre. Aber weit gefehlt! Denn jene zwei Uebel sind keineswegs gleich schlimm und gefährlich; sondern das erstere ist ungleich weniger zu fürchten: seine Schläge sind zunächst bloß in der Möglichkeit vorhanden und treffen, auch wenn sie wirklich kommen, nur Einen unter Millionen. Bei der Anarchie ist Möglichkeit und Wirklichkeit unzertrennlich: ihre Schläge treffen Jeden und täglich. — Also soll jede Verfassung sich viel mehr der Despotie, als der Anarchie nähern: ja, sie muß eine kleine Möglichkeit des Despotismus enthalten. *)

*) Dies ist nach 1848 geschrieben. Der Herausgeber.

Die Natur ist aristokratischer als Alles, was man auf Erden kennt: denn jeder Unterschied, den Rang oder Reichthum in Europa, oder die Kasten in Indien zwischen Menschen festsetzen, ist klein im Vergleich des Abstandes, den in moralischer und intellektueller Hinsicht die Natur unwiderruflich eingesetzt hat, und eben wie in andern Aristokratien, so auch in ihrer, kommen zehn Tausend Plebejer auf einen Edlen, und Millionen auf einen Fürsten, die grosse Menge ist Pack, plebs, mob, rabble, la canaille. *)

Daher aber, beiläufig gesagt, sollen auch ihre Patricier und Edele so wenig, als die der Staaten, sich unter das Pack mischen, sondern je höher sie stehn, desto abgesonderter und unzugänglicher seyn.

Sogar könnte man jene durch menschliche Einrichtungen herbeigeführten Rangunterschiede gewissermaaßen als eine Parodie oder falsche Stellvertretung dieser natürlichen betrachten; sofern nämlich die äussern Zeichen der ersteren, wie die Ehrfurchtsbezeugungen von der einen, und die Aeusserungen der Ueberlegenheit von der andern Seite, eigentlich nur in Hinsicht auf die natürliche Aristokratie passend und ernstlich gemeint seyn können, während sie bei der menschlichen nur zum Schein gezeigt werden; so daß diese sich zu jener verhält, wie Flittergold zum ächten, oder ein Theaterkönig zu einem wirklichen.

Vielleicht wäre es kein übles Thema für einen Maler, einmal den Kontrast der natürlichen und menschlichen Aristokratie darzustellen, etwa einen Fürsten mit allen Abzeichen seines Vorzuges und einer Physiognomie vom allerletzten Range, in irgend einem Zwiegespräch oder Verflechtung mit einer Physiognomie, die die größte geistige Ueberlegenheit sichtbar machte, aber in Lumpen gehüllt.

Uebrigens aber findet unter den Menschen jeder Rangesunterschied der willkührlichen Art willige Anerkennung, nur allein der natürliche nicht. Jeder ist bereit, den Andern für vornehmer oder reicher, als sich, anzuerkennen und demgemäß zu veneriren;

---

*) So weit kommt diese Stelle auch in der „Welt als Wille und Vorstellung", II, Cap. 15 (S. 146 der 2. Aufl.; S. 161 der 3. Aufl.) vor. Aber das Folgende fehlt daselbst. Der Herausgeber.

aber den ungleich größern Unterschied, den die Natur zwischen Menschen unabänderlich eingesetzt hat, will Keiner anerkennen, sondern an Geist, Urtheil, Einsicht stellt Jeder sich Jedem gleich: daher kommen in der Gesellschaft gerade die Vorzüglichsten zu kurz; weshalb sie solche zu meiden pflegen.

Eine radikale Verbesserung der menschlichen Gesellschaft und dadurch des menschlichen Zustandes überhaupt könnte dauernd nur dadurch zu Stande kommen, daß man die positive und konventionelle Rangliste nach der der Natur regelte, so daß die Parias der Natur den unwürdigsten Beschäftigungen oblägen, die Sudra den rein mechanischen, die Vayšias der höhern Industrie, und nur die ächten Kschatrias Staatsmänner, Heerführer und Fürsten wären, Künste und Wissenschaften aber allein in den Händen der ächten Braminen sich befänden; während jetzt die konventionelle Rangliste so selten mit der natürlichen zusammentrifft, ja so häufig im schreienden Widerspruch mit ihr steht. Freilich sind die Schwierigkeiten unabsehbar. Es wäre nöthig, daß jedes Kind seine Bestimmung nicht nach dem Stande der Eltern, sondern nach dem Ausspruch des tiefsten Menschenkenners empfinge.

Könige und Bediente werden nur beim Vornamen genannt: — also die beiden Extreme der Gesellschaft.

Ein Haupthinderniß der Fortschritte des Menschengeschlechts ist, daß die Leute nicht auf Die hören, welche am gescheutesten, sondern auf Die, welche am lautesten reden.

Der Gegensatz des Alterthums und der neuen Zeit spricht sich vielleicht nirgends stärker aus, als darin, daß wenn bei uns Einer auch nie sich sonderlich um Gott gekümmert hat, er doch bei Annäherung seines Todes an ihn denkt, Jeder aber um die Sterbezeit seine Gedanken wo möglich einzig auf Gott richtet. Bei den Alten dagegen hatte ein Todter und auch Einer, der im Begriff zu sterben ist, mit den Göttern gar nichts

mehr zu schaffen und ist gleichsam aus ihrem Gebiet herausgetreten. Man sehe Sophocl. Ajax, v. 584 und Virgil. Aeneis, XI, 51.

Daß das Alterthum mit so viel Unschuld bekleidet vor uns steht, ist doch bloß, weil es das Christenthum nicht kannte.

Der Tod des Sokrates und die Kreuzigung Christi gehören zu den großen Karakterzügen der Menschheit.

Fast alle alten Völker schlachteten das Vieh nie anders, als indem sie es den Göttern opferten, jedoch selbst es aßen. Das ist wie zu meiner Zeit in Rom auf den Gassen und den Vorplätzen und Treppen der Häuser keine Lampe brennen durfte, es sei denn zur Ehre der Madonna, oder eines Heiligen, deren Bild dabei hieng.

Es scheint, daß im Mittelalter, wo man wegen Mangel an Kenntniß der Natur und ihrer Kräfte physisch nur wenig zu wirken vermochte, man desto mehr magisch, d. i. metaphysisch zu wirken bestrebt war.

Wie die bürgerliche Ehre, d. h. die Meinung, daß wir Zutrauen verdienen, das Palladium Derer ist, die auf dem Wege des redlichen Erwerbs durch die Welt zu kommen beabsichtigen, so die ritterliche Ehre, d. h. die Meinung, daß wir zu fürchten sind, das Palladium Derer, die auf dem Wege der Gewalt durchs Leben zu gehn beabsichtigen: daher ist sie unter den Raub- und andern Rittern des Mittelalters entstanden.

Ich vermuthe, die Sitte Pagen zu halten, ist daraus entstanden, daß die Fürsten gern die Söhne der unterworfenen Großen als Geisseln an ihren Höfen hatten.

Bako's wahre Bemerkung, daß im Süden die Masse der Menschen mehr Geist hat als im Norden, wo hingegen das einzelne höchste Genie besser gedeiht, hängt damit zusammen, daß die Kälte die ihr ausgesetzte grosse Menge der Menschen ganz stumpf und dumpf macht, die größte Gehirnspannung dagegen gerade dann eintritt, sofern man bei dem hohen Barometerstand des Winters vor dem zu starken Einfluß der Kälte geschützt ist: die Hitze hebt umgekehrt die höchste Geistesthätigkeit auf, läßt aber der Menge ihren Alltagsverstand.

Daß nach Bako's richtiger Bemerkung, wenn unter den viel stumpferen nordischen Nationen einmal ein eminenter Kopf entsteht, dieser alsdann auch die eminentesten unter den südlichen Nationen übertrifft, kommt vielleicht daher, daß er, als Nordländer, eine langsamere Reife hat, also die Periode, wo er ursprünglicher Auffassungen fähig ist (nach Helvetius überhaupt bis zum 30. oder 35. Jahr) länger anhält, die Zeit seiner vollen Akme also länger ist und folglich mehreren successiven Eindrücken von Aussen offen steht, um darauf, als Anlässen, zu reagiren: zweitens besitzt er, als Genie, grosse Lebhaftigkeit, wie der Südländer und hat doch, als Nordländer, vor jenem die Stätigkeit, Solidität und Festigkeit, also grössere Besonnenheit voraus.

Der eigentliche Karakter der Nordamerikaner ist Gemeinheit: sie zeigt sich an ihnen in allen Formen, als moralische, intellektuelle, ästhetische und gesellige Gemeinheit; und nicht bloß im Privatleben, sondern auch im öffentlichen: sie verläßt den Yankee nicht, stelle er sich wie er will. Er kann von ihr

sagen, was Cicero von der Wissenschaft: nobiscum peregrinatur etc. Sie ist es, die ihn so ganz zum diametralen Gegentheil des Engländers macht, der durchweg anstrebt, nobel zu seyn in Allem, im Moralischen, Intellektuellen, Aesthetischen und Geselligen; und eben darum sind ihm die Yankees halb verhaßt, halb lächerlich. Sie sind die eigentlichen Plebejer der Welt. Der Grund mag theils in der republikanischen Verfassung liegen, theils darin, daß ihre Abstammung zum Theil von einer Strafkolonie, zum Theil von Denen ist, die in Europa mancherlei zu fürchten hatten, — theils im Klima.*)

Die andern Welttheile haben Affen; Europa hat Franzosen. Das gleicht sich aus.

Wie bei den Engländern und Franzosen, wegen Armuth ihrer Sprachen, das Wort Idée einen ungleich weitern Begriff bezeichnet, als im Deutschen, nämlich alles was nur irgend Vorstellung ist; so ist es gerade auch mit dem Wort passion, welches keineswegs allemal dem deutschen Leidenschaft entspricht; vielmehr bezeichnen sie damit jede Anregung des Willens, selbst die ganz gemässigten oder schwachen, und die blossen Affekte. Leidenschaft bedeutet die heftigste dauernde Neigung und Richtung des Willens. Sonderbar, daß beide Worte von der Passivität des Willens gegen die Gewalt der Motive genommen sind. Das gilt auch am Ende von schwachen wie von heftigen Neigungen.

Lichtenberg hat über hundert deutsche Ausdrücke für Betrunkenseyn aufgezählt; kein Wunder, da die Deutschen von

*) Vergl. „Parerga", II, S. 269 f. der 2. Aufl. (S. 215 der 1. Aufl.) über die Nordamerikaner. Der Herausgeber.

jeher als Säufer berühmt waren. Aber merkwürdig ist, daß in der Sprache der für die ehrlichste von allen geltenden deutschen Nation, vielleicht mehr, als in irgend einer andern, Ausdrücke für Betrügen sind; und zwar haben sie meistens einen triumphirenden Anstrich, vielleicht weil man die Sache für sehr schwer hielt: z. B. Betrügen, Täuschen, Hintergehen, Mystifiziren, Anführen, Beschuppen, Beschummeln, Bescheißen, Anschmieren, Prellen, zum Besten haben, Einem etwas weißmachen, ihm etwas aufbinden, ihm einen Zopf machen, ihm ein X für ein U machen, ihn versohlen, ihn hinter's Licht führen, ihn zum Narren machen, ihn narren, hänseln, ihm eine Nase drehn, ihn in April schicken, ihn einseifen, über's Ohr hauen.

Ich gebrauche oft das Wort Niaiserie, weil es kein deutsches Aequivalent dafür giebt. Dies muß doch wohl daher kommen, daß der Begriff davon in Deutschland nicht vorhanden ist; wovon der Grund dem ähnlich seyn mag, aus welchem wir die Harmonie der Sphären nicht vernehmen.

Den Deutschen hat man vorgeworfen, daß sie bald den Franzosen, bald den Engländern nachahmen: das ist aber gerade das Klügste, was sie thun können, denn aus eigenen Mitteln bringen sie doch nichts Gescheutes zu Markte.

Gewisse Leute möchten gern die Deutschen jetzt dahin zurückbringen, wo Friedrich der Grosse und Joseph II. sie gefunden haben. *)

Ob wohl gar die Menschheit in dem Maaße, als sie an Quantität zunimmt, an Qualität verliert? wie (nach Schnurrers Geschichte der Seuchen), als nach dem schwarzen Tod im

*) In den dreißiger Jahren geschrieben. Der Herausgeber.

14. Jahrhundert eine so ungewöhnliche Fruchtbarkeit der Weiber eintrat, daß Zwillingsgeburten alltäglich wurden, diesen sämmtlichen Kindern zwei Zähne fehlten. Wenn man Griechen und Römer mit dem jetzigen Geschlecht vergleicht, die Urzeit denkt, in der die Vedas verfaßt wurden, und die Erbärmlichkeit des gegenwärtigen Geschlechts betrachtet, das sich wie Unkraut vermehrt, auch erwägt, daß unter einer grössern Zahl auch mehr grosse Männer arithmetisch möglich sind und gar keine kommen; — so kann man auf eine solche Hypothese gerathen.

---

8. Zur Ethik.

In der Ethik ist der Gegenstand der Betrachtung und das allein Reale der Wille, die Gesinnung; daher gilt ihr der feste Wille zum zu verübenden Unrecht, den allein die äussere Macht zurückhält und unwirksam macht, dem wirklich verübten Unrecht ganz gleich, und der solches Wollende ist sofort vor ihrem Richterstuhl als ungerecht verdammt. Eben so gilt der feste Entschluß und der mißlingende Versuch zur guten That, dessen Wirkung eine äussere Gewalt hemmt, ganz gleich der ausgeführten guten That. Es kommt der Ethik bloß an auf Das was gewollt wird, nicht auf Das was geschieht: mit dem Erfolg der That mögen nachher Zufall und Irrthum spielen, in deren Reich die blosse Begebenheit als solche liegt: das ändert nichts am ethischen Werth der That. Für die Ethik hat die Aussenwelt und ihre Begebenheiten bloß insofern Realität, als sie Zeichen des Willens sind, der durch sie bestimmt wurde: ausserdem sind sie ihr nichtig, und diese ihre Nichtigkeit, in Hinsicht auf den Standpunkt des eigentlich Wesentlichen, wird eben dadurch bestätigt, daß die Begebenheiten als solche im Reiche des Zufalls und des Irrthums liegen: dies eben zeigt, daß es vom höchsten Standpunkt aus gar nicht ankommt auf Das, was geschieht, sondern auf Das was gewollt wird. Hingegen den Staat kümmern Wille und Gesinnung, bloß als solche, ganz und gar nicht, sondern allein die wirkliche Begebenheit, die That, sie sei nun bloß versucht oder ausgeführt. *)

*) Diese Stelle aus Schopenhauers Vorlesungen kommt bis zu den Worten „vor ihrem Richterstuhl als ungerecht verdammt", auch

Die bleibende Herrschaft behauptet in der Welt das Absurde und Verkehrte im Reiche des Denkens, nur durch kurze Unterbrechungen gestört, und in der Kunst ist es nicht anders, da wird das Aechte selten gefunden und seltener geschätzt, es wird immer wieder durch das Platte, Abgeschmackte, die Manier verdrängt.

Im Reiche der Thaten ist es nicht anders. Oἱ πλειστοι ανϑρωποι κακοι, sagt Bias. Die Tugend ist ein Fremdling auf dieser Welt. Grenzenloser Egoismus, Hinterlist, Bosheit sind eigentlich immer an der Tagesordnung. Man hat Unrecht, die Jugend hierüber zu täuschen. Dadurch wird ihr nachher bloß die Einsicht, daß ihr Lehrer der erste Betrüger war, auf den sie stieß. Der Zweck, den Lehrling selbst besser zu machen, dadurch daß man ihn glauben macht, die Andern wären vortrefflich, wird — nicht erreicht. Besser, zu sagen: Die Meisten sind schlecht; aber sei Du besser. So wird er wenigstens mit Vorsicht und Klugheit gewaffnet in die Welt geschickt und braucht nicht erst durch bittere Erfahrung von der Falschheit der Vorspiegelung des Lehrers überführt zu werden.*)

Die Frage nach der Realität der Moral ist diese, ob es wirklich ein gegründetes, dem Princip des Egoismus entgegenstehendes Princip gebe? —

Da der Egoismus die Sorge für das Wohl auf das einzelne, eigene Individuum beschränkt, so müßte das entgegengesetzte Princip solche auf alle fremde Individuen ausdehnen.

Die Wahrheit der Erfahrung ist (nach Kant) nur die Wahrheit einer Hypothese: würden die suppositiones (Subjekt, Objekt, Zeit, Raum, Kausalität), die allen Aufschlüssen der Erfah-

in der „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 62 (S. 389 der 2. Aufl.; S. 406 der 3. Aufl.) vor, aber das Folgende fehlt daselbst. Der Herausgeber.

*) Vergl. „Die beiden Grundprobleme der Ethik", 2. Aufl., S. 193 f. (1. Aufl. S. 197). Der Herausgeber.

rung zum Grunde liegen, weggenommen; so bliebe auch an allen diesen Aufschlüssen kein wahres Wort. — Dies heißt die Erfahrung ist blosse Erscheinung, nicht Erkenntniß von Dingen an sich.

Finden wir nun in unserer eigenen Handlungsweise etwas, damit wir innerlich sehr zufrieden sind, es aber mit der Erfahrung nicht zu reimen wissen, weil, ihrer Anleitung zufolge, wir gerade umgekehrt handeln müßten; so darf uns dies nicht irre machen, weil wir sonst der Erfahrung eine unbedingte Autorität beilegten, die sie nicht verdient. Denn ihre ganze Belehrung ruht auf einer blossen Supposition. Dies ist die Tendenz der Kantischen Ethik.

Wenn Swedenborg in der „Vera christiana religio", §. 400, sagt, der egoistische Mensch sehe zwar mit den Augen des Leibes die Uebrigen auch als Menschen, mit den Augen seines Geistes aber sehe er nur sich und die Seinigen als Menschen, die Uebrigen aber eigentlich nur als Larven: — so ist dies dem innersten Sinne nach dasselbe als Kants Vorschrift, man solle Andere nie bloß als Mittel, sondern als Selbstzweck betrachten. Aber wie verschieden ausgedrückt! wie lebendig, scharf treffend, anschaulich, unmittelbar erschöpfend bei Swedenborg (dessen Manier und Denkungsart ich sonst nicht genießbar finde), und wie indirekt, abstrakt, durch ein abgeleitetes Merkmal ausgesprochen bei Kant!

Das Sollen hat Bedeutung überall, wo Gesetz ist; also auch in der Natur. Es kommt nur zur Sprache, wo dem Gesetz nicht Genüge geschieht; denn ausserdem tritt das ist ein. Das Schaaf soll vier Beine haben; ist aber mit dreien geboren. Die Bombe soll eine Parabel beschreiben; der Widerstand der Luft verhindert es. *)

---

*) Dieses sagt Schopenhauer gegen die in der 5. Aufl. der Kritik der reinen Vernunft S. 575 ausgesprochene Behauptung Kants: „Das Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit und

Bei der Wahlentscheidung*) ist ausser dem Konflikt der abstrakten Motive auch ein Konflikt möglich zwischen einem anschaulichen und einem abstrakten Motiv: wenn nämlich die Gegenwart eines Gegenstandes eine Begierde, oder den Zorn erregt, während die Vernunft ein entgegenstehendes Motiv in abstracto dem Willen vorhält. Bei einem solchen Konflikt zwischen dem abstrakten und dem anschaulichen Motiv ist letzteres durch seine Form (d. h. durch seine Anschaulichkeit) gar sehr im Vortheil: denn dem Willen ist die anschauliche Erkenntniß ursprünglicher beigegeben, als das Denken; daher liegt das Angeschaute uns viel näher und wirkt energischer, unmittelbarer ein, als das bloß Gedachte. Wenn ein solches anschaulich vorgehaltenes Motiv das abstrakte besiegt, so ist dies nicht sowohl seiner Materie (dem was dargeboten und nun gewollt wird) zuzuschreiben, als seiner Form. Was so geschieht, ist nicht ganz eigene That, sondern Wirkung des Affekts, d. h. der Affektion von aussen, der Einwirkung des anschaulich Dargebotenen. Ein vollgültiges Zeugniß über die Beschaffenheit eines individuellen Willens giebt nur die That, welche durch Wahlbestimmung unter lauter in abstracto gedachten Motiven beschlossen wird, also bei vollem Gebrauche der Vernunft, wie man sagt, überlegt und besonnen. Solche That ist Symptom des intelligibeln Karakters. Hingegen was bloß dadurch begangen wird, daß ein Motiv, weil es anschau-

---

Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, was da ist, oder gewesen ist, oder seyn wird. Es ist unmöglich, daß etwas darin anders seyn soll, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der That ist, ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen: was in der Natur geschehen soll; eben so wenig, als: was für Eigenschaften ein Cirkel haben soll, sondern was darin geschieht, oder welche Eigenschaften der letztere hat." Der Herausgeber.

*) Diese, aus Schopenhauers Vorlesungen genommene Stelle über die Wahlentscheidung enthält mehr als das in der „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 55 und in den „beiden Grundproblemen der Ethik", S. 35 ff. (2. Aufl. S. 34 ff.) über die Wahlentscheidung Gesagte. Der Herausgeber.

lich war (gegenwärtiger Reiz), die Oberhand gewann über ein anderes, das als blosser Gedanke (Vorsatz, Maxime) ihm gegenüber stand, — dies ist Wirkung des Affekts, und die Beschaffenheit des Willens darf nicht geradezu nach dieser That beurtheilt werden; denn hier hat (wenn es wirklich so ist) nicht unmittelbar der Wille Schuld, sondern die Vernunft, deren abstrakte Vorstellungen zu schwach waren, um sich im Bewußtseyn zu erhalten, während das anschauliche Motiv gewaltsam eindrang auf den Willen und ihn stark bewegte; daher entschuldigt man eine solche That dadurch, daß sie im Affekt geschehn, im Taumel der Begierde, im Zorn, ohne Ueberlegung, aus Uebereilung, gleichsam während die Vernunft aus Ermattung sich auf einen Augenblick vom Kampfplatz entfernt hatte. Man sieht mehr einen Fehler der Erkenntnißkräfte darin, als des Willens.

Eben weil also das Anschauliche viel unmittelbarere Macht auf den Willen hat, als das bloß Gedachte, so ist es gut, bei großen Versuchungen, wenn man sie vorhersieht, die Vernunft durch ein anschauliches Bild, Phantasma, zu armiren, das man an die Stelle ihres kalten Begriffs setzt. Ein Italiäner, der die Tortur zu bestehn hatte, rief während derselben von Zeit zu Zeit Io ti vedo! — hielt sich nämlich das Bild des Galgens stets gegenwärtig und blieb dadurch standhaft.*) Wer den Versuchungen gemeiner Wollust widerstehn will, besuche die venerische Station auf der Charité. —

Bei der Leidenschaft bewegt das Motiv den Willen durch seine Materie, Gehalt, beim Affekt durch seine Form, Anschaulichkeit in der Gegenwart, unmittelbare Realität.**) Offenbar entspringt der Affekt zwar aus dem Willen, denn er tritt nur ein durch eine starke Erregung des Willens, aber er hat seinen Sitz nicht ganz im Willen, sondern sein Einfluß auf diesen ist nur mittelbar und gleichsam von Aussen kommend; denn er entsteht eigentlich, wie gezeigt, durch die momentane Unterdrückung

---

*) Vergl. „Parerga", 2. Aufl., I, S. 469 (1. Aufl. I, 419).
Der Herausgeber.

**) Ueber den Unterschied zwischen Neigung, Leidenschaft und Affekt vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", II, Cap. 47.
Der Herausgeber.

der Denkkraft, d. h. der Vernunft. Im Affekt thut der Mensch Das, was er nicht fähig wäre zu beschliessen. Also liegt die Sache eigentlich in der Erkenntniß, ist mehr ein Fehler der Erkenntniß, als des Willens. Daher wird die im Affekt begangene That nicht ganz dem Willen beigemessen, nicht ganz als unsere That betrachtet. Mord in der augenblicklichen Aufwallung des Zornes wird in England gar nicht bestraft, folglich als unwillkührlich angesehn. — Die That des Affekts ist zwar ein Zeichen des empirischen Karakters, aber nicht sofort des intelligibeln. — Hingegen die Leidenschaft hat ihren Sitz ganz und gar im Willen. Sie ist beharrlicher Zustand; die ihr entsprechenden Motive beherrschen den Willen jederzeit, sowohl wenn sie überlegt werden, als wenn sie sich plötzlich darbieten. Die Leidenschaft wird recht mit Bedacht gratificirt. Ihre Thaten sind daher dem Willen beizumessen und sind Symptome des intelligibeln Karakters.

Wenn zwei entgegengesetzte, und beide sehr starke Motive, A und B, auf einen Menschen wirken, mir nun aber sehr daran liegt, daß er A wähle, noch mehr aber daran, daß er seiner Wahl nicht wieder ungetreu werde, weil er sonst, durch das Umkehren, mich verrathen würde u. dergl.; so muß ich nicht etwan den vollen Eindruck des Motivs B auf ihn verhindern und ihm nur immer A vorhalten; da würde ich nie auf seine Entscheidung rechnen können; vielmehr muß ich ein Mal beide Motive ihm höchst lebhaft und deutlich vorhalten, so daß sie mit ihrer ganzen Stärke auf ihn wirken: was er nun erwählt, ist die Entscheidung seines innersten Wesens und steht daher für alle Ewigkeit fest. Indem er sagt: „Dies will ich!" — hat er gesagt: „Dies muß ich." Ich habe nun seinen Willen erkannt und kann auf dessen Wirken so fest bauen, wie auf das einer Naturkraft: so gewiß das Feuer zündet und das Wasser näßt; so gewiß handelt er nach dem Motive, das sich als das stärkere für ihn erwiesen.

Einsicht, Erkenntniß kann man erlangen und wieder verlieren, kann sie ändern, bessern, verderben; aber den Willen kann man nicht ändern: darum „ich begreife", „ich erkenne", „ich sehe ein" — ist wandelbar und unsicher; „ich will", nach recht

erkannten Motiven gesagt, ist fest wie die Natur selbst. Aber in den „recht erkannten Motiven" liegt die Schwierigkeit: theils kann die Erkenntniß der Motive sich ändern, berichtigen, oder verfälschen; theils kann die Lage des Menschen eine andere werden.

Wenn der Wille sich in einer einzigen That manifestirte, so wäre diese eine freie. Allein er manifestirt sich in einem Lebenslauf, d. i. in einer Reihe von Thaten: jede einzelne von diesen ist daher als Theil eines Ganzen determinirt und kann nicht anders als so ausfallen. Hingegen die ganze Reihe ist frei, ist eben Manifestation dieses individualisirten Willens.

Alle allgemeinen Regeln über und Vorschriften für den Menschen sind deswegen nicht ausreichend, weil sie von der falschen Voraussetzung einer ganz oder ziemlich gleichen Beschaffenheit der Menschen ausgehn, welche die Philosophie des Helvetius sogar ausdrücklich aufstellt: während die ursprüngliche Verschiedenheit der Individuen im Intellektuellen und Moralischen unermeßlich ist.

Die grosse ursprüngliche Verschiedenheit der empirischen Karaktere ist Thatsache. Sie beruht zuletzt auf dem Verhältniß des Willens zur Erkenntnißkraft im Individuo. — Dieses beruht zuletzt auf dem Grade des Wollens im Vater und dem Grade des Erkennens in der Mutter. Das Zusammentreffen der Eltern ist größtentheils Zufall. — Hieraus ergäbe sich eine empörende Ungerechtigkeit im Wesen der Welt, wenn nicht im Grunde die Verschiedenheit zwischen den Eltern und dem Sohne bloß der Erscheinung angehörte und aller Zufall im Grunde Nothwendigkeit wäre. *)

*) Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", II, Kap. 47 (S. 595 f. der 2. Aufl.; S. 685 f. der 3. Aufl.) Der Herausg.

Jemand bemerkte mir ein Mal, in jedem Menschen stäcke etwas sehr Gutes und Menschenfreundliches und eben so etwas sehr Böses und Feindseliges, und je nachdem er angeregt würde, träte das Eine oder Andere hervor. Ganz richtig.

Der Anblick fremder Leiden erregt nicht nur bei verschiedenen, sondern auch bei einem und demselben Menschen zu einer Zeit gränzenloses Mitleid, zur andern eine gewisse Befriedigung, die bis zur grausamsten Schadenfreude gesteigert werden kann.

Ich bemerke an mir selbst, daß ich zu einer Zeit auf alle Wesen mit herzlichem Mitleid blicke, zur andern Zeit mit der größten Gleichgültigkeit, auf Anlaß mit Haß, ja Schadenfreude.

Dies Alles giebt deutliche Anzeige, daß wir zwei verschiedene, ja einander gerade widersprechende Erkenntnißweisen haben: die eine nach dem principio individuationis; diese zeigt uns alle Wesen als uns völlig fremd, als entschiedenes Nicht-Ich: wir können dann für sie nichts empfinden, als Gleichgültigkeit, Neid, Haß, Schadenfrende. Die andere Erkenntnißweise dagegen möchte ich nennen die nach dem Tat-twam-asi; sie zeigt uns alle Wesen als identisch mit unserem Ich: demnach ist es Mitleid und Liebe, die ihr Anblick in uns erregt.

Demonstrabel und vernünftig ist allein die erste Erkenntnißweise: die andere ist gleichsam das Thor der Welt und hat keine Beglaubigung ausser sich; es sei denn die sehr abstrakte und schwierige meiner Lehre.

Warum in einem Menschen die eine, im andern die andere überwiegt, wohl in Keinem e i n e ganz ausschließlich prädominirt; — warum, je nachdem der Wille erregt wird, die eine oder die andere hervortritt; — das sind tiefe Probleme.

G u t und B ö s e von Karakteren, gilt nur a potiori: absolut ist beides nicht vorhanden. Den Unterschied macht der Gränzpunkt zwischen dem Gebiete, wo man seinen Vortheil dem fremden unbedingt nachsetzt, und dem, wo dies nicht geschieht. Liegt er gerade in der Mitte, so ist man g e r e c h t. Aber bei Vielen liegt er so, daß erst ein Zoll Rücksicht auf fremdes Wohl gegen zehn Klafter Rücksicht auf das eigene steht.

Ich habe den Unterschied des guten und bösen Karakters darin gefunden, daß dieser im Andern nur „Nicht-Ich", jener „Ich noch einmal" erkennt.

Dies Alles ist aber nur das Phänomen, wenn auch an der Wurzel gefaßt. Aber daran knüpft sich das schwerste aller Probleme: woher, bei der Identität und metaphysischen Einheit des Willens als Ding an sich, die himmelweite Verschiedenheit der Karaktere? die hämische, teuflische Bosheit der Einen, die desto greller abstechende Güte der Andern? wodurch waren Jene Tiberius, Caligula, Caracalla, Domitian, Nero, und Diese die Antonine, Titus, Hadrian, Nerva u. s. w.? — Woher eine eben solche Verschiedenheit bei den Thierspecies, ja in den höhern Geschlechtern bei den thierischen Individuen? die Bosheit des Katzengeschlechts, am stärksten entwickelt im Tiger, die Tücke des Affengeschlechts, — die Güte, Treue, Liebe des Hundes, des Elephanten u. s. w.? Offenbar ist das Princip der Bosheit im Thiere dasselbe wie im Menschen. —

Etwas können wir die Schwierigkeit des Problems dadurch mildern, daß wir bemerken, daß alle jene Verschiedenheit denn doch am Ende nur den Grad betrifft, und die Grundneigungen, Grundtriebe in allem Lebenden sämmtlich vorhanden sind, nur in sehr verschiedenem Grade und verschiedenem Verhältniß unter einander. Doch reicht dies nicht aus.

Als Erklärungsgrund bleibt uns allein der Intellekt und sein Verhältniß zum Willen. Allein der Intellekt steht keineswegs in direktem und geradem Verhältniß zur Güte des Karakters. Wir können zwar im Intellekt selbst wieder unterscheiden Verstand als Auffassung der Verhältnisse nach dem Satz vom Grunde, — und die dem Genie verwandte, von diesem Gesetz unabhängige, das Principium individuationis durchschauende, mehr unmittelbare Erkenntniß, welche auch die Ideen auffaßt, und diese ist es, welche sich auf das Moralische bezieht. Allein auch die Erklärung hieraus läßt noch viel zu wünschen übrig. „Schöne Geister sind selten schöne Seelen", ist richtig bemerkt worden von Jean Paul; wiewohl sie auch nie das Umgekehrte sind. Bako von Verulam, freilich weniger ein schöner, als ein großer Geist, war ein Schurke.

Ich habe als principium individuationis Zeit und Raum

erklärt, da die Vielheit des Gleichartigen nur durch sie möglich ist. Aber das Viele ist auch ungleichartig. Die Vielheit und Verschiedenheit ist nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ. Woher die letztere, zumal in ethischer Hinsicht? —

Die intellektuelle Verschiedenheit hat ihren nächsten Grund im Gehirn und Nervensystem und ist dadurch etwas weniger dunkel: Intellekt und Gehirn sind den Zwecken und Bedürfnissen des Thieres, also seinem Willen angemessen. Nur beim Menschen findet sich bisweilen ausnahmsweise ein Ueberschuß, der, wenn er stark ist, das Genie giebt.

Aber die ethische Verschiedenheit scheint unmittelbar aus dem Willen hervorzugehen. Sonst wäre sie auch nicht ausserzeitlich, da Intellekt und Wille nur im Individuo vereinigt sind. Der Wille ist ausserzeitlich, ewig, und der Karakter ist angeboren, also jener Ewigkeit entsprossen; folglich durch nichts Immanentes zu erklären.

Vielleicht wird nach mir Einer diesen Abgrund beleuchten und erhellen.*)

Nur weil der Wille nicht der Zeit unterworfen ist, sind die Wunden des Gewissens unheilbar, werden nicht, wie andere Leiden, allmälig verschmerzt; sondern die böse That drückt das Gewissen nach vielen Jahren mit eben der Stärke, als da sie frisch war.

Da der Karakter angeboren ist, — die Thaten bloß seine Manifestationen, — der Anlaß zu grossen Missethaten nicht oft kommt, starke Gegenmotive abschrecken, für uns selbst unsere Sinnesart sich durch Wünsche, Gedanken, Affekte offenbart, wo sie Andern unbekannt bleibt; so liesse sich denken, daß Einer gewissermaaßen ein angeborenes schlechtes Gewissen hätte, ohne grosse Bosheiten verübt zu haben.

---

*) Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", II, 530 der 2. Aufl., II, 604 der 3. Aufl. Der Herausgeber.

Es giebt eine intellektuelle Schlechtigkeit, wie eine moralische, auch ein intellektuelles Gewissen, vermöge dessen jeder Sophist und Afterweise im Innersten (wenngleich nicht in abstracto) weiß, daß er ein solcher ist. — Diese beiden weitverbreiteten Schlechtigkeiten stehn in Verbindung mit einander, und die intellektuelle unterstützt die moralische: sie arbeitet überall, wie dazu gedungen, der Wahrheit entgegen, und zieht dagegen jeden Irrthum, jede Alfanzerei hervor, geleitet durch ein instinktartiges geheimes Grauen vor der Wahrheit.

Die Dummen sind meistens boshaft und zwar aus eben dem Grunde, warum die Häßlichen und Ungestalteten es sind.

Eben so haben Heiligkeit und Genie eine Verwandtschaft. Sei ein Heiliger auch noch so einfältig; er wird doch einen genialen Zug haben: und habe ein Genie noch so viele Temperaments-, ja wirkliche Karakterfehler; so wird es doch eine gewisse Erhabenheit der Gesinnung zeigen, wodurch es dem Heiligen verwandt ist.

Die eigentliche Würde der Menschen von Genie und grossem Geiste, Das, was sie über die Andern erhebt und der Verehrung werth macht, ist im Grunde Dieses, daß in ihnen der allein lautere und unschuldige Theil des menschlichen Wesens, der Intellekt, das Ueberwiegende und Vorwaltende ist; während an den Uebrigen nichts ist, als der sündige Wille, mit so viel Intellekt, als erfordert ist, seine Schritte zu lenken, selten etwas mehr, sehr oft etwas weniger. Was hat man davon?

Kein Mann von Genie war je ein Bösewicht, weil die Bosheit die Aeusserung eines so heftigen Wollens ist, daß selbiges den Intellekt allein zu seinem Dienste braucht und nicht zuläßt, daß er frei werde zu einer rein objektiven Betrachtung der

Dinge. Ein Bösewicht kann einen gewaltigen Intellekt haben, aber er kann ihn nur auf Das richten, was irgend eine Beziehung auf seinen Willen hat: er kann daher ein grosser Feldherr, Staatsmann u. s. w. sein, er kann Talent haben. Das Wort bedeutet ursprünglich Geld und bezeichnet die Fähigkeiten, durch welche man den Beifall der Menge und folglich Geld erwirbt.

In dem entschiedenen Ueberwiegen des Erkennens über das Wollen liegt die Verwandtschaft zwischen Tugend und Genie. Der Unterschied liegt aber darin, daß das Uebergewicht des Erkennens beim Genie sich als solches, d. h. durch vollkommene Erkenntniß äussert; im Tugendhaften aber seine Macht auf den Willen übt und durch die Lenkung dieses sich äussert.

Ferner ist beim Genie die Intensität der Geisteskräfte eine absolute, ein sehr hoher Grad derselben schlechthin, ja der wahrscheinlich zur Wurzel und Basis eine starke Intensität des Willens, d. h. der Leidenschaften haben muß; daher sind, nach Jean Pauls Ausdruck, schöne Geister selten schöne Seelen. Hingegen ist zur Tugend und Güte nur eine relative, d. h. im Verhältniß zum individuellen Willen große Intensität der Erkenntnißkraft erfordert, die wohl oft durch die geringe natürliche Heftigkeit des Wollens unterstützt wird.

Alles Intellektuelle (die Leistung, die Fähigkeit, das Verdienst) verhält sich zum Moralischen stets wie ein blosses Bild zur Wirklichkeit.

Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris gehört vielleicht zu den Sätzen, die zu viel beweisen, oder vielmehr fordern; denn der Delinquent könnte es zum Richter sagen.

Wenn der Mensch eine böse That, zu der er sich geneigt fühlt, unterläßt; so ist die Ursache hievon entweder 1) Furcht vor Strafe oder Rache; oder 2) Superstition, d. i. Furcht vor Strafe in einem künftigen Leben; oder 3) Mitleid (begreift alle Menschenliebe); oder 4) Ehrliebe, d. i. Furcht vor Schande; oder 5) Rechtlichkeit, d. i. objektive Anhänglichkeit an Treue und Glauben, mit Entschlossenheit, diese heilig zu halten, weil sie die Grundlage alles freien Verkehrs unter Menschen sind, und daher auch uns selbst oft zu Gute kommen. Und dieser Gedanke, aber nicht als solcher, sondern als blosses Gefühl, wirkt sehr häufig: er ist es, der so manchen Ehrenmann, wann ihm ein großer, aber unrechtlicher Vortheil geboten wird, solchen mit Verachtung zurückweisen läßt, stolz ausrufend: „ich bin ein ehrlicher Mann!" Denn wie sollte außerdem vor fremdem Eigenthum, welches Zufall oder gar noch schlimmere Mächte den Reichen gegeben haben, der Arme, den eben das Daseyn solcher Reichen zum Armen macht, einen so ganz aufrichtigen Respekt fühlen, daß er auch in seiner Noth, selbst bei Aussicht auf Straflosigkeit, es nicht antastet? Welcher andere Gedanke kann dieser Redlichkeit zum Grunde liegen? Aber er ist entschlossen, nicht auszuscheiden aus der großen Gemeinschaft der ehrlichen Leute, welche die Erde im Besitz hat und deren Gesetze überall anerkannt sind, und er weiß, daß eine einzige unredliche That ihn für immer daraus ausstößt und proskribirt. Auf einen Acker, der gute Früchte trägt, verwendet man auch Kosten, bringt ihm Opfer.

Bei einer guten That, d. h. bei jeder That, in der der eigene Vortheil dem fremden ostensibel nachsteht, ist das Motiv entweder 1) Eigennutz, der sich dahinter versteckt; oder 2) Superstition, d. i. Eigennutz, verwiesen auf den Lohn im andern Leben; oder 3) Mitleid; oder 4) hülfreiche Hand, d. i. Anhänglichkeit an die Maxime, daß wir in der Noth einander beistehen sollen, und Wunsch, sie aufrecht zu halten, in der Voraussetzung, daß sie uns wohl selbst ein Mal zu Statten kommen werde. Für Das was Kant nennt gut handeln aus Pflicht und um der Pflicht willen bleibt, wie man sieht, gar kein Raum übrig. Kant selbst sagt, es wäre zweifelhaft, ob jemals eine That rein

dadurch bestimmt worden wäre: ich sage, ganz gewiß nicht: denn es sind hohle Worte, hinter denen nichts steckt, das einen Menschen wirklich bewegen könnte. Was den Menschen, wenn er jene Worte vorschützt, bewegt ist immer einer der genannten Einflüsse. Unter diesen ist offenbar das Mitleid allein ganz lauter.*)

Die Quelle der Lüge ist allemal die Absicht, die Herrschaft seines Willens auszudehnen über fremde Individuen, den Willen dieser zu verneinen, um seinen eigenen desto besser zu bejahen; folglich geht die Lüge als solche aus von Ungerechtigkeit, Uebelwollen, Bosheit. Daher nun kommt es, daß Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit, Offenheit, Gradheit unmittelbar als lobenswerthe und edle Gemüthseigenschaften erkannt und geschätzt werden, weil wir voraussetzen, daß derjenige, welcher diese Eigenschaften offenbart, keine Ungerechtigkeit, keine Bosheit der Gesinnung hege und eben daher keiner Verstellung bedarf. Wer offen ist, hegt kein Arges.**)

Bei den Alten ist Freundschaft ein Hauptkapitel der Moral. Aber sie ist eine blosse Eingeschränktheit und Einseitigkeit, die Beschränkung desjenigen auf Ein Individuum, was der ganzen Menschheit gebührt, des Wiedererkennens seines eigenen Wesens im Andern: höchstens ist sie ein Kompromiß zwischen diesem und dem Egoismus.

---

*) Diese, 1828 zu Berlin geschriebene Stelle hat Schopenhauer später in der Kopenhagener Preisabhandlung über das Fundament der Moral frei bearbeitet. Vergl. „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 189 f. der 2. Aufl. (S. 192 f. der 1. Aufl.) Der Herausg.

**) Vergl. über die Lüge „Die beiden Grundprobleme der Ethik", 2. Aufl., S. 222 ff. (1. Aufl. S. 226 ff.) und die „Welt als Wille und Vorstellung", I, S. 398 f. der 3. Aufl. (S. 381 f. der 2. Aufl.) Der Herausg.

Das Princip der Ehre steht mit der menschlichen Freiheit in Verbindung: es ist gleichsam ein Mißbrauch dieser Freiheit. Statt nämlich sie zur Erfüllung des moralischen Gesetzes zu gebrauchen, benutzt der Mensch seine Fähigkeit jeden sinnlichen Schmerz freiwillig zu untergehn, jeden Eindruck der Gegenwart zu überwältigen, um den Eigenwillen seiner Selbstheit, auf was immer er ihn auch gesetzt habe, zu behaupten. Da er nun hiedurch zeigt, daß er nicht, wie das Thier, nichts weiter kenne, als körperliches Wohlseyn und was dem zusagt; so ist es gekommen, daß das Princip der Ehre mit der Tugend oft verwechselt, oft verzwillingt, ist; mit Unrecht. — Jener Mißbrauch der Freiheit, die eine, alle Sinnenwelt überwältigende Waffe ist, ist es eben, der den Menschen so unendlich furchtbarer, als das Thier macht, indem dieses nur thut, was für den Augenblick der Trieb heischt, der Mensch aber nach Begriffen handelt, die eine Weltvernichtung fordern können.

Zwei karakteristische Beispiele vom Princip der Ehre stehn in Shakespeare's „König Heinrich VI", 2. Th., Akt 4, Sc. 1. Ein Seekaper nämlich will seinen Gefangenen morden und nicht, wie die andern Kaper die ihrigen, verranzioniren, weil er bei dessen Gefangennehmung ein Auge verloren und seine und seiner Vorfahren Ehre befleckt glaubt, wenn er wie ein Kaufmann sich seine Rache abkaufen läßt. — Der Gefangene dagegen, der Herzog von Suffolk, will lieber, daß sein Haupt auf einer Stange tanze, als daß er es vor solchen niedrigen Menschen, wie ein Kaper ist, entblösse, indem er sich ihm bittend nähert.*)

Eine gewisse Art von Muth entspringt aus einer Wurzel mit der Herzensgüte, nämlich daraus, daß der damit begabte Mensch sich seines Daseyns in den andern Individuen fast so deutlich bewußt ist, als in dem eigenen. Wie hieraus die Herzensgüte hervorgeht, habe ich oft gezeigt. Den Muth bringt dieses Bewußtseyn dadurch hervor, daß der Mensch weniger an seinem individuellen Daseyn hängt, da er fast eben so sehr im

*) Diese Stelle ist aus dem „Anfangs-Bogen" der Schopenhauer'schen Erstlingsmanuscripte. Der Herausgeber.

allgemeinen Daseyn aller Wesen lebt und deshalb für sein Leben und was dem anhängt wenig besorgt ist. Dies ist keineswegs jedesmal die Quelle des Muths: denn er ist ein Phänomen verschiedener Ursachen. Aber es ist die edelste Art des Muthes, welches sich daran zeigt, daß er hier mit großer Sanftmuth und Geduld verbunden ist.*)

Menschen solcher Art pflegen den Weibern unwiderstehlich zu seyn.

---

*) Vergl. „Parerga", II, §. 112 der 2. Aufl. (1. Aufl. §. 111) über den Muth. Der Herausg.

9. Zur Metaphysik der Geschlechtsliebe.

Armuth der Sprache kann eine dauernde Aequivocation und dadurch Verwirrung der Begriffe veranlassen. Z. B. „Liebe" im Deutschen bedeutet 1) caritas, αγαπη, welche, wie ich gezeigt, Mitleid ist, das im tiefsten Grunde auf Erkenntniß der metaphysischen Identität mit dem Andern beruht. 2) amor, ερως, welcher der Wille als Genius der Gattung ist, oder kurz Wille der Gattung als solcher.

Amour, love, amore sind eben so äquivok wie „Liebe"; also stehen hierin alle neuern Sprachen den alten nach. Demgemäß ist die sentimentale Liebe Produkt der neuern Zeit.

Caritas und amor, auf dieselbe Person und gegenseitig gerichtet, geben eine glückliche Ehe.

Caritas und amor haben ganz in der Tiefe eine gemeinschaftliche Wurzel. In beiden nämlich handelt durch das Individuum sein jenseit der Erscheinung und der Individualität liegendes metaphysisches Substrat, der Wille zum Leben, einmal als Geist der Gattung, indem er sie zu perpetuiren und ihren Typus rein zu halten strebt, — im andern Fall, indem er auch hier sich über die Individualität erhebt, und in verschiedenen Individuen seine eigene Identität erkennend, eines für das andere sorgen läßt. *)

---

*) Ueber ερως und αγαπη vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 67. Der Herausg.

Dadurch, daß wir essen, fallen wir dem Tode, und dadurch, daß wir zeugen, dem Leben nothwendig anheim.

Denn, durch das Essen zerstören wir die fremde Form, um uns ihrer Materie zu bemeistern: daher muß, weil alles Lebende demselben Gesetze unterliegt, auch unsere Form wieder zerstört werden, damit ihre Materie wieder andern Formen zufalle.

Die Zeugung aber ist die vollendete Bejahung des Willens zum Leben, die eben als Leben erscheinen muß.

Die mannigfaltigen, heftigen Aeusserungen der Brunst bei den Thieren sind die Stimme des Willens zum Leben, mit der er ruft: „Das Leben des Individuums thut mir nicht genug; ich brauche das Leben der Gattung, zur Ausfüllung endloser Zeit, der Form meines Erscheinens.“

Homo est coitus aliquamdiu permanens vestigium.*)

Das fortwährende Daseyn des Menschengeschlechts ist bloß ein Beweis der Geilheit desselben.

Sterne sagt im Tristram Shandy (Vol. 6, p. 43): there is no passion so serious as lust. — In der That ist die Wollust sehr ernst. Denke dir das schönste, liebreizendste Paar, wie sie voll Grazie im schönen Liebesspiel sich anziehn und zurückstoßen, begehren und fliehen, ein süsses Spiel, ein lieblicher Scherz. — Nun sieh' sie im Augenblick des Genusses der Wollust — aller Scherz, alle jene sanfte Grazie ist plötzlich fort, urplötzlich beim Anfang des Aktus verschwunden, und hat einem tiefen Ernst Platz gemacht. Was für ein Ernst ist das? Der Ernst der Thierheit. Die Thiere lachen nicht. Die Naturkraft wirkt überall ernst. — Dieser Ernst ist der entgegengesetzte Pol des hohen

---

*) Schopenhauers eigener Gedanke in lateinischer Sprache.
Der Herausg.

Ernstes der Begeisterung, der Entzückung in eine höhere Welt: da ist auch kein Scherz. *)

Auf die Zeugung folgt Leben und auf das Leben unwiderruflich der Tod. Nun ist es der Betrachtung werth, wie die Wollust der Zeugung, die das eine Individuum (der Vater) genießt, nicht von ihm, sondern von einem andern (dem Sohne) durch Leben und mithin durch Tod gebüßt wird. Hier tritt auf eine besondere Weise die Einheit des Menschengeschlechts und seiner Sündhaftigkeit hervor, da der gewöhnlichen Betrachtung jene Einheit durch die Zeit aufgehoben erscheint.

Die Zeugung ist ein Lebenwollen in der erhöhten Potenz: unser eigenes Leben büssen wir selbst durch den Tod: aber jenes gleichsam quadrirte Lebenwollen muß ein anderes Individuum durch Leben und Tod büssen. **)

Die Gunst eines sehr schönen Weibes durch seine Persönlichkeit allein zu gewinnen, ist vielleicht ein noch grösserer Genuß für die Eitelkeit, als für die Sinnlichkeit, indem man die Gewißheit erhält, daß die eigene Persönlichkeit ein Aequivalent für jene über alle andern geschätzte, bewunderte, vergötterte Person sei. Darum auch ist verschmähte Liebe so schmerzlich, besonders wenn mit gegründeter Eifersucht vereint.

An jener Freude, wie an diesem Schmerz hat wahrscheinlich die Eitelkeit mehr Antheil, als die Sinnlichkeit, weil nur etwas Geistiges, ein Gedanke, nicht blosse Sinnenlust uns so sehr heftig erschüttern kann. Auch kennen die Thiere wohl die Lust, nicht aber jene leidenschaftlichen Freuden und Leiden der Liebe.

---

*) Diese und die beiden folgenden Stellen sind aus Schopenhauers Erstlingsmanuscripten. Der Herausg.

**) Diese Stelle aus Schopenhauers Erstlingsmanuscripten (Dresden 1814 geschrieben) bildet die ursprüngliche Fassung des in der „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 60 (S. 371 der 2. Aufl.; S. 387 f. der 3. Aufl.) über die Zeugung Gesagten. Der Herausg.

Die grossen Lobeserhebungen, die manche Männer von ihren Frauen machen, gelten wohl eigentlich ihrer eigenen Urtheilskraft bei der Auswahl derselben, vielleicht im Gefühl Dessen, was Einer gesagt hat: Was der Mensch sei, zeige er im Sterben und bei der Wahl einer Gattin.

Den Willen, kann man sagen, hat der Mensch sich selbst gegeben, denn der ist er selbst: aber der Intellekt ist eine Ausstattung, die er vom Himmel erhalten hat, d. h. vom ewigen, geheimnißvollen Schicksal und dessen Nothwendigkeit, deren blosses Werkzeug seine Mutter war.

Je mehr Geist, desto bestimmtere Individualität, daher desto bestimmtere Forderungen an die dieser entsprechende Individualität des andern Geschlechts; woraus folgt, daß geistreiche Individuen sich besonders zu leidenschaftlicher Liebe eignen.

Die aus dem Geschlechtstrieb entspringenden Kapricen sind ganz analog den Irrlichtern. Sie täuschen auf das Lebhafteste; aber folgen wir ihnen, so führen sie uns in den Sumpf und verschwinden. *)

Die Täuschungen, welche die erotischen Gelüste uns bereiten, sind gewissen Statuen zu vergleichen, welche, in Folge ihres Standortes, darauf berechnet sind, nur von vorne gesehen zu werden, und sich dann schön ausnehmen; während sie von hinten einen schlechten Anblick darbieten. Dem analog ist was die Verliebtheit uns vorspiegelt, so lange wir es im Prospekt

*) Diese und die folgende Stelle sind aus Schopenhauers „Senilia“.
Der Herausg.

haben und als kommend erblicken, ein Paradies der Wonne; aber wann vorübergegangen und demnach von hinten gesehen, zeigt es sich als etwas Geringfügiges und Unbedeutendes, wo nicht gar Widerliches.

Ich erwartete, daß die Paarung des Löwen, als die höchste Bejahung des Willens in seiner heftigsten Erscheinung, von sehr vehementen Symptomen begleitet seyn würde, und war überrascht, solche weit unter denen zu finden, welche die menschliche Paarung zu begleiten pflegen. — Auch hier also entscheidet über die erhöhte Bedeutsamkeit der Erscheinung nicht der Grad der Heftigkeit des Wollens, sondern der Grad der Erkenntniß, wie der Ton nicht so sehr durch die Größe der Saite, als durch die des Resonanzbodens verstärkt wird.

---

10. Ueber den Tod und die Unzerstörbarkeit unseres Wesens.

Könnten wir, in der Zeit, so deutlich vorwärts-, wie zurücksehen; so würde unser Todestag uns so nahe erscheinen, wie jetzt die ferne Vergangenheit unserer Jugend oft täuschend nahe vor uns steht.

Der Leichnam jedes Thieres oder Menschen wirkt darum so melancholisch auf uns, weil er auf's Deutlichste aussagt, daß diese Gestalt nicht die Idee, sondern bloß ihre Erscheinung war.

Ein zu jeder Zeit und für Jeden faßlicher Trost: Der Tod ist so natürlich, wie das Leben; und dann wollen wir weiter sehen.

Der Grund des Alterns und Sterbens ist kein physischer, sondern ein metaphysischer.

Der Tod sagt: Du bist das Produkt eines Aktes, der nicht hätte seyn sollen; darum mußt du, ihn auszulöschen, sterben.

Beim Tode erfährt der Egoismus durch die Aufhebung der eigenen Person die gänzlichste Durchkreuzung und Zermalmung. Daher die Todesfurcht. Der Tod ist demnach die Belehrung, welche dem Egoismus durch den Lauf der Natur wird.

Von den Tausenden menschlicher Wesen, welche auf diesem (und gewiß eben so auf zahllosen andern) Planeten jeder Augenblick ausbrütet, indem er zugleich eben so viele ihres Gleichen zerstört, verlangt Jeder, nach seinen Paar Jahren Leben, eine endlose Fortdauer, in anderen (der Himmel weiß welchen) Welten; wobei er gegen die Thierwelt die Augen zudrückt. Offenbar eine lächerliche Forderung: dennoch ist sie berechtigt und wird auch erfüllt; jedoch nur dadurch, daß die Individualität eine blosse Erscheinung ist, hervorgebracht durch das principium individuationis. Sie dauern Alle fort, — in dem Wesen, welches in ihnen Allen, und zwar ganz in Jedem, erscheint. In diesem Sinne wird sie auch eigentlich gemacht: nur versteht sie sich selbst nicht.

Der Mensch ist eine Münze, auf deren einer Seite geprägt steht: „Weniger als Nichts", und auf der andern: „Alles in Allem".

Wenn ich eine Fliege klappe, so ist doch wohl klar, daß ich nicht das Ding an sich todt geschlagen habe, sondern bloß seine Erscheinung.

Die Flamme, welche aus den Augen aller Thiere hervorleuchtet, ist eine ewige; wenngleich wir sie erkennen müssen als das zeitliche Produkt des vergänglichen Organismus und seiner in stetem Wandel begriffenen Säfte.

Kein Stäubchen, kein Atom Materie kann zu Nichts werden, — und des Menschen Geist ängstigt sich damit, daß der Tod die Vernichtung seines Wesens sei!

Aus meinem Anfangs-Satz „die Welt ist meine Vorstellung“ folgt zunächst: „erst bin ich und dann die Welt“. Dies sollte man wohl festhalten als Antidoton gegen Verwechslung des Todes mit der Vernichtung.

Ein Symbol ist ein Centrum, von dem unzählige Radien ausgehn, ein Bild, in welchem Jeder nach seinem Standpunkt etwas Anderes erblickt und doch Alle einig sind, das Selbe zu sehn. Die Zauberflöte ist ein symbolisches Stück. —

Bald wird der Tod mich abfordern: es ist der unbekannte Führer, der mich in dieses Leben gebracht: ich zaudre nicht auf seinen Ruf, nichts heißt mich weilen; er ist mir unbekannt, doch folge ich mit Zutrauen: er ist gemeint in der Zauberflöte, als der Priester, der die Augendecke bringt, die er den Helden und Duldern überhängt, ehe er sie weiter führt. Die Zauberflöte ist ein symbolisches Stück.*)

La mort, mon cher, n'est autre chose, qu'un changement de décoration.

Des Menschen einziger Zeuge seiner geheimsten Regungen und Gedanken ist das Bewußtseyn: aber das Bewußtseyn muß er einst verlieren und weiß dies; und dies vielleicht vor Allem treibt ihn zu glauben, daß es noch einen andern Zeugen seiner geheimsten Regungen und Gedanken gebe.

So oft ein Mensch stirbt, geht eine Welt unter, nämlich die er in seinem Kopfe trägt: je intelligenter der Kopf, desto

*) Vergl. „Parerga“, 2. Aufl., Bd. I, S. 439 (1. Aufl. I, 394) über die Zauberflöte. Der Herausg.

deutlicher, klarer, bedeutender, umfassender diese Welt: desto schrecklicher ihr Untergang. Mit dem Thiere geht nur eine ärmliche Rhapsodie oder Skitze einer Welt unter.

Es mag Wesen geben, denen unser Beschränktseyn auf dieses Leben so vorkommt, wie uns das Beschränktseyn der Thiere auf die Gegenwart.

Die Sichtbarkeit der Dinge, diese allein unschuldige Seite der Welt, die reine Vorstellung, in welcher die gesonderten und mannigfaltigen Formen, in denen der Wille sich manifestirt, so deutlich und bedeutungsvoll dastehen, dies alles ist so schön, daß es uns an's Daseyn als an den Ort der Helle und Deutlichkeit fesseln muß; und wir schaudern vor dem Tode vielleicht hauptsächlich, weil er dasteht als die Finsterniß, aus der wir einst hervorgetreten und in die wir nun zurückfallen. Aber ich glaube, daß wann der Tod unsere Augen schließt, wir in einem Licht stehn, von welchem unser Sonnenlicht nur der Schatten ist.

Nach dem Absterben des Willens kann der Tod des Leibes nichts Bitteres mehr haben. *)

Auch zeigt sich uns von hier aus wieder die ewige Gerechtigkeit. Was der Böse von allen Dingen am meisten fürchtet, das ist ihm gewiß: es ist der Tod. Dieser ist dem Besten zwar eben so gewiß; aber ihm ist er willkommen. Da alle Bosheit im heftigen und unbedingten Wollen des Lebens besteht, so ist Jedem, nach dem Maaße seiner Bosheit oder Güte, der Tod bitter, oder leicht, oder erwünscht. Die Endlichkeit des individuellen Lebens ist ein Uebel oder eine Wohlthat, je nachdem der Mensch böse oder gut ist.

---

*) Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 68; 3. Aufl., I, S. 462 (2. Aufl. S. 441). Der Herausg.

---

11. Ueber die Nichtigkeit des Daseyns.

Die Wurzel unseres Daseyns liegt ausser dem Bewußtseyn; aber unser Daseyn selbst liegt ganz im Bewußtseyn. Ein Daseyn ohne Bewußtseyn wäre für uns gar kein Daseyn.

Nun ist die Zeit die Form des Bewußtseyns. Sie hat aber nur eine Dimension. Daher hat denn auch unser ganzes Daseyn nur eine Dimension, wodurch es gar sehr an das Nichtseyn gränzt, folglich einen durchgängigen Karakter von Nichtigkeit erhält. Denn dadurch eben ist die Vergangenheit ganz nichtig, die Zukunft eben so, die Gegenwart ohne Ausdehnung, nichts Bleibendes vom ganzen Daseyn. Es ist ein Daseyn ohne Breite und Tiefe: es ist eine Erscheinung, die auf Daseyn nur so Anspruch macht, wie eine geometrische Linie auf Raumerfüllung. Wer, wie Hobbes, die Linie ohne Breite leugnet, betrachte seinen eigenen Lebenslauf.

Wir sind, unser ganzes Leben hindurch, voll Sehnsucht, entweder nach der fernen Zukunft, wie besonders in der ersten Hälfte des Lebens, oder nach der fernen Vergangenheit, wie besonders in der zweiten: aber die Gegenwart, in der allein die Wirklichkeit liegt, befriedigt uns nie. So werden wir endlich inne, daß wir stets nach bestand- und wesenlosen Schatten haschen und nichts finden können, was der Sehnsucht genug thäte, d. h. so real wäre, daß es den Willen in uns befriedigen könnte. Dies Alles ist bekannt und oft gesagt. Aber nicht so die Einsicht, warum Dies nicht anders seyn kann. Eben nämlich weil das Leben und die reale Welt desselben nichts ist als blosses Bild, Abbild des Willens, blosse Erscheinung, nicht Ding an

sich, daher hat es keine Substanz, keine Realität, sondern ist, wie jedes Bild, blosse Oberfläche, ohne Solidität, blosser Schatten, blosser Schein. Nicht so der Wille, der nach Befriedigung unablässig strebt: er ist das Reale, das Ding an sich; darum kann ihn keine blosse Erscheinung, kein blosses Bild je befriedigen. Darum kann das Leben dem Willen nie Genüge thun, weil es eben nur dessen eigener Schatten ist.

Gewissermaaßen ist das Tollste im Leben das Abgethanseyn jedes Augenblicks, er sei Genuß oder Schmerz; sofern er nicht bestimmte Anker oder Harpunen vorausgeworfen hat in die Zukunft. (Das ganze Leben ist ein Aggregat solcher Augenblicke.) Was bleibt nun von so einem Augenblick? — Die Erinnerung. Diese aber befaßt nicht den Willen, das Reale, sondern die Vorstellung, das Sekundäre. Ich meyne: sie befaßt nicht die genossene Wollust, sondern bloß was dabei Vorstellung war, also Nebenwerk; denn das Wesen, das Reale der Wollust ist Wille: — sie befaßt nicht den Schmerz, sondern bloß was dabei Vorstellung war, also Einkleidung; denn das Wesen, das Reale des Schmerzes ist Wille.

Daher begreifen wir weder unsere vergangenen Schmerzen, noch unsere entflohenen Wollüste so recht; sondern haben bloß ihre trockenen Mumien, die Vorstellungen, welche, als Einkleidung, sie begleiteten, in kalter Erinnerung. *)

Der Rückblick auf unser vergangenes Leben gewährt uns nie volles Genügen. Entweder wir erblicken Schmerzen; oder Freuden, die wir nicht genossen; oder Genüsse, deren wir nicht inne geworden. — Das macht, unser Ich ist aus zwei verschiedenen und selten oder nie ganz richtig zusammengehenden Uhrwerken zusammengesetzt: aus dem Willen, der unser eigentliches und ursprüngliches Wesen ist und der nichts kennt, als sein „Befriedigt" oder „Nichtbefriedigt" (so einfach ist er!) und aus der

*) Vergl. „Parerga", 2. Aufl., II, §. 362 (1. Aufl. §. 349).
Der Herausgeber.

Erkenntniß, die ihm dieses einfache Thema in Millionen bunten und verschiedenen Bildern vorhält. Erinnerung verschiedener Zeiten giebt eigentlich bloß die verschiedenen Bilder der Erkenntniß wieder; denn das Thema des Willens ist immer das alte und monotone gewesen.

Denke zurück an traurige Perioden deines Lebens und bringe die Scenen der Betrübniß, die vielen Stunden des einsamen Grams dir wieder vor die Augen des Geistes. — Was siehst du? Blosse Bilder, die gleichgültig vor dir stehn. Die Quaal, die sie belebte, kannst du nicht mit zurückrufen. Die Bilder stehn jetzt entseelt und gleichgültig da. Warum? Weil dies Alles die blosse Hülse ohne den Kern ist, bloß in der Vorstellung existirt; weil das Sichtbare und Vorstellbare die blosse Hülle ist, welche die Bedeutung allein von dem erhält, was darin steckt, vom Willen und seinen Bewegungen. Die Welt der Vorstellung mit allen ihren Scenen, traurigen und fröhlichen, ist nicht das Reale, sondern bloß der Spiegel des Realen; das Reale ist der Wille, dein Wille: nach aller Trauer und Freude, die er durchgegangen, ist er noch da in unverminderter Realität. Jene Scenen der Trauer und Freude stehn als blosse, todte, gleichgültige Bilder da, weil sie ursprünglich und überhaupt nichts anderes waren.

Mit dem Raum entstand der Streit und mit der Zeit die Vergänglichkeit.

Ihr klagt über die Flucht der Zeit: sie würde nicht so unaufhaltsam fliehen, wenn irgend Etwas, das in ihr ist, des Verweilens werth wäre.

Wie lang ist die Nacht einer unendlichen Zeit gegen den kurzen Traum des Lebens!

Wenn man sich recht besinnt, wird man finden, daß Alles, was vergeht, eigentlich nie wahrhaft gewesen ist.

Ut mundus, sive homo, summam ac veram felicitatem adipisceretur, ante omnia oporteret tempus sistere.*)

Ueber die Endlichkeit und Nichtigkeit der Erscheinungen.**)

Ist, wie bereits gezeigt, der Satz vom Grunde in allen seinen Gestaltungen das Princip der Dependenz, Relativität, Endlichkeit in allen Objekten für das Subjekt, und läßt sich, wie wir eben sahen, das ganze eigentliche Wesen jeder Klasse von Objekten zurückführen auf die Relation, die der Satz vom Grunde in derselben bestimmt, so daß die Erkenntniß jener Art der Relation auch die des Wesens der Klasse ist, so folgt, daß vermöge des Satzes vom Grunde, als der allgemeinen Form aller Objekte des Subjekts, diese Objekte selbst durch und durch nur in der Relation zu einander bestehen, nur ein relatives, bedingtes Daseyn haben, nicht ein absolutes, bestehendes Daseyn an und für sich. Jene Instabilität, die der Satz vom Grunde den Objekten ertheilt, ist am auffallendsten und sichtbarsten in seiner einfachsten Gestaltung, der Zeit. In ihr ist jeder Augenblick nur, sofern er den vorhergehenden, seinen Vater vertilgt hat, um selbst wieder eben so schnell vertilgt zu werden. Vergangenheit und Zukunft sind so nichtig, als irgend ein Traum, die Gegenwart allein ist wirklich da; aber sie ist nur die ausdehnungslose Gränze zwischen jenen beiden: was eben gegenwärtig war, ist schon vergangen.

Dieselbe Nichtigkeit, die uns hier augenfällig entgegentritt, ist aber dem Satze vom Grunde in jeder Gestalt eigen und auch

---

*) Schopenhauers eigener Gedanke in lateinischer Sprache.
Der Herausg.

**) Dieses Fragment aus Schopenhauers Vorlesungen, in welchen es auf die Darstellung des Satzes vom Grunde folgt, trägt dort dieselbe Ueberschrift. Der Herausg.

jeder Klasse der Objekte, die er beherrscht, da, wie gezeigt, ihr Wesen eben nur in der Relation besteht, die er in ihr setzt. Im Raume ist der Ort immer nur relativ, ist durch ein Anderes bestimmt. Wir erkennen nie unseren absoluten Ort, sondern nur den relativen. Wo sind wir? — da und da; die Gränzen, die uns zunächst umgeben, kennen wir; diese haben andere Gränzen, und so in's Unendliche, denn der Raum ist unendlich: die Verhältnisse unseres Ortes zum nächsten Raume kennen wir; aber so weit wir unsere Kenntniß auch erstrecken, so ist dieser ganze Theil des Raumes endlich und begränzt, der Raum selbst aber unendlich und unbegränzt, so daß gegen ihn Ort und Lage, die wir einnehmen, alle Bedeutung verlieren, gänzlich verschwinden, ein unendlich Kleines werden, und unser Irgendwoseyn nicht viel mehr ist, als nirgends seyn.

In der Klasse der anschaulichen vollständigen Vorstellungen oder realen Objekte bringt das darin herrschende Gesetz der Kausalität dieselbe Nichtigkeit hervor, welche die Grundform derselben, die Zeit, hat. So wenig, als diese je stille steht, beharrt irgend etwas in ihr, die Materie als solche ausgenommen, welches wir aus dem Antheile des Raumes an ihr abgeleitet haben. Materie als solche ist nicht anschaubar, sondern nur mit der Form; aber alle Zustände der Materie, alle Formen, sind im steten Entstehen und Vergehen begriffen; sie werden durch Ursachen, und vergehen durch Ursachen, hängen stets von Ursachen ab, und das ganze Wesen der Welt ist ein beständiger Wandel und Wechsel. Wie die Zeit und der Raum selbst, so hat Alles, was in ihnen ist, nur ein relatives Daseyn, ist nur durch und für ein Anderes, ihm Gleichartiges, d. h. selbst nur wieder eben so Bestehendes. Daher ist Nichts durch sich selbst, daher hat Nichts Bestand. Unter unseren Händen schwindet Alles, wir selbst nicht ausgenommen.

Wir sehen also, daß eben weil der Satz vom Grunde in seinen verschiedenen Gestalten die Form alles Daseyns ist, auch alles Objekt jener Endlichkeit, Zeitlichkeit, Dependenz, Instabilität, Relativität, deren eigentliches Princip jener Satz ist, anheimgefallen ist; daher nur ein relatives Seyn hat, ist und wieder nicht ist. Das Wesentliche dieser Ansicht ist sehr alt, ja ein lebhaftes und beständiges Bewußtseyn derselben scheint zur Eigen-

thümlichkeit philosophischer Geister zu gehören und hauptsächlich sie stets zum Nachdenken aufzufordern. Daher sehn wir schon den Herakleitos den ewigen Fluß der Dinge bejammern. Die Eleatiker reden von einer beharrenden Substanz, die immer ist und immer sich gleich ist, ohne Bewegung und Veränderung (αμεταβλητον); Dem, was sich bewegt und verändert, sprechen sie alles Seyn ab, erklären es für blossen Schein. — Platon nennt alle Dinge dieser Welt das immerdar Werdende, aber nie Seyende, das daher auch nie Gegenstand eines Wissens seyn könne, sondern nur einer auf Empfindung gestützten Meinung. Und er redet im Gegentheil hiezu von dem immerdar Seyenden, nie Gewordenen, nie Vergehenden, den ewigen Ideen, von denen allein es ein rechtes Erkennen und Wissen gäbe. — Das Christenthum nennt diese Welt die Zeitlichkeit, sehr treffend, nach der einfachsten Gestaltung des Satzes vom Grunde, dem Urtypus aller andern, der Zeit, und redet im Gegensatz hiezu von der Ewigkeit. — Spinoza lehrte, das allein Seyende wäre die ewige Substanz, das Ganze der Welt, auf ewige, nicht auf zeitliche Weise erkannt; sie wäre durch sich selbst und bedürfte keines Andern als ihrer Ursache; sie bliebe sich immer gleich: aber das in der Zeit Entstehende, Vergehende, Bewegliche, Vielfältige, — das wären die blossen Accidenzien jener einen beharrenden Substanz. — Der grosse Kant erklärt Alles, was in Zeit und Raum und als Ursache und Wirkung sich darstellt, für blosse Erscheinung, die er entgegensetzt dem Dinge an sich, dem alle jene Formen fremd wären.

Diese Ansicht ist es eben auch, welche, durchgeführt und genauer erklärt, allen unseren ferneren Betrachtungen zum Grunde liegen wird. — Eben dieselbe Ansicht finden wir auch im Orient, bei dem weisesten und ältesten aller Völker, den Hindu's: sie drücken in ihrer Mythologie oder Volksreligion die Sache etwan so aus: Diese ganze wahrnehmbare Welt ist das Gewebe der Maja, welches wie ein Schleier über die Augen aller Sterblichen geworfen ist und sie nun eine Welt sehen läßt, von der man weder sagen kann, daß sie sei, noch auch daß sie nicht sei; denn sie ist, wie ein Traum ist; ihre Erscheinung gleicht dem Wiederschein der Sonne in der Sandwüste, welchen der durstige

Wanderer von fern für ein Wasser ansieht, oder auch dem hingeworfenen Strick, den er für eine Schlange hält.

In allen diesen so verschiedenen Ausdrücken philosophirender Geister erkennen Sie dieselbe Grundansicht wieder, das Bewußtseyn der Instabilität, Relativität und dadurch der Nichtigkeit aller Dinge, denen eben deshalb das eigentliche Seyn abgesprochen und nur ein scheinbares zuerkannt wird. — Wir aber haben diese Beschaffenheit aller erscheinenden Dinge, d. h. aller Objekte des Subjekts, zurückgeführt auf ihre innere und gemeinschaftliche Wurzel. Sie sind erstlich nur Vorstellungen, und als solche bedingt durch das Subjekt, also schon deshalb nur relativ da, nur Erscheinungen, nicht Ding an sich. Zweitens ist ihre gemeinschaftliche Form der Satz vom Grunde, der in verschiedenen Gestalten sich darstellt, im Wesentlichen aber nur einer ist: er erscheint als Zeit und Raum, als Kausalität, als Motivation, als Begründung der Erkenntniß. Das Gemeinschaftliche aller dieser Formen, wie ihr Unterscheidendes haben wir gesehen und haben erkannt, daß so wie sie in einem gemeinschaftlichen Ausdruck, welches der Satz vom Grunde ist, zusammentreffen, sie auch aus einer Urbeschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens stammen müssen, welche die Wurzel des Satzes vom Grund ist.

12. Ueber das Leiden des Lebens.

Es ist sehr beachtenswerth, wie die Grundformen der Objektivation des Willens, nämlich Zeit, Raum und Kausalität, auch gerade die Quelle aller Leiden des Lebens, ihrer ganzen Möglichkeit nach, sind. So ist vermöge der Zeit das Hinschwinden, Verlieren, Sterben, das Nichtige und Vergängliche aller Dinge; vermöge des Raumes die beständigen Durchkreuzungen und gegenseitigen Hemmungen aller Willenserscheinungen und ihres Strebens; endlich vermöge der Kausalität alles Leiden überhaupt, da es durch Einwirkung der Körper auf einander allein entsteht. — Man sieht, daß das Grundgerüst zur Offenbarung des Wesens des Willens auch sogleich den innern Widerspruch, die Nichtigkeit und Unseligkeit, die diesem Wesen ankleben und das Ganze seiner Erscheinung begleiten, unmittelbar kund thun mußte. Da alles Leiden, seiner Natur nach, empirisch ist, muß es freilich die Form der Erfahrung zur Grundlage haben.

Wie sehr dem Leibnitzischen Begriff der bestmöglichsten Welt das allgemeine menschliche Gefühl entgegen sei, zeigt unter anderem dies, daß, in Prosa und Versen, in Büchern und im gemeinen Leben, so oft die Rede ist von einer „bessern Welt", wobei die stillschweigende Voraussetzung ist, kein vernünftiger Mensch werde die gegenwärtige Welt für die bestmöglichste halten.

Ein Argument, das Leibnitz häufig wiederholt zur Rechtfertigung des Uebels in der Welt, ist, daß ein Uebel oft Ursache eines Gutes wird: davon giebt sein eigenes Buch ein Exempel;

denn an sich ist es schlecht, hat aber das größte Verdienst sich dadurch erworben, daß es später den großen Voltaire veranlaßte, seinen unsterblichen Roman Candide zu schreiben.*)

Der Natur liegt bloß unser Daseyn, nicht unser Wohlseyn am Herzen.

Den Beweis des durchgängigen Leidens und unglücklichen Zustandes der Menschen giebt ihre Schlechtigkeit. Denn könnte Kleinlichkeit, Niederträchtigkeit, Tücke und Falschheit so allgemein seyn, wenn nicht die rastlose Geissel der Noth und des Leidens die Menschen dahin triebe? Ohne grosse Noth anders zu seyn, wäre gewiß der Mensch gerade, bieder, rechtlich und zeigte Selbstgefühl.**)

Die dem Menschen angemessene Stimmung ist eine gedrückte, wie die Pietisten sie zeigen. Denn er befindet sich in einer Welt voll Jammer, aus der kein anderer Ausweg führt, als die unendlich schwere Verläugnung seines ganzen Wesens, die Weltüberwindung.

Nicht nur, daß kein reines Glück, kein Zustand wirklicher, finaler und dauernder Befriedigung anzutreffen ist, vielmehr selbiges bloß als ein uns vorschwebendes und leitendes Ideal, oder eigentlich eine Chimäre von der Erfahrung bekundet wird; — sondern es kann und darf ein solches nicht möglich seyn; denn es wäre eine vollständige Rechtfertigung des Willens zum Leben: dieser behielte Recht, und das Aufgeben desselben wäre Thorheit.

---

*) Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", II, Kap. 46. (S. 580 der 2. Aufl.; S. 667 der 3. Aufl.) Der Herausgeber.

**) Hiezu hat Schopenhauer später hinzugeschrieben: „Und die Reichen?!"

Die entsetzlichen Schmerzen, welchen jeder Theil unseres Leibes, jeder Nerv, offen steht, könnten nicht seyn, wenn wir, oder dieser Leib, nicht etwas wären, das nicht seyn sollte.*)

Dies ist ein Satz, den Wenige verstehn werden.

---

*) In Parenthese hinzugeschrieben: „(Sie haben aber den Nutzen, uns auf die Verletzung und nöthige Schonung des Theils aufmerksam zu machen.)“ Der Herausgeber.

13. Ueber die Verneinung des Willens zum Leben.

Durch ein ernstlich und streng gehaltenes Klostergelübde oder auch sonst durch jede durchgeführte Verneinung des Willens zum Leben wird eigentlich der Akt der Bejahung, durch den das Individuum in's Daseyn trat, wieder ausgelöscht. *)

Bei jedem Opfer, das man Andern bringt, erweitert man sein Daseyn auf die Gattung, — wenn auch vor der Hand nur auf einen Theil derselben, den man eben vor Augen hat. Die Verneinung des Willens zum Leben allererst tritt aus der Gattung heraus; daher die Lehrer der Askese, nachdem man diese übt, die guten Werke als überflüssig und gleichgültig betrachten, — noch mehr die Tempelceremonien.

Ich wollte, daß die Philosophen, welche den guten Werken einen so großen, ja ausschließlichen Werth beilegen und selbige für das höchste Ziel des Menschen halten, sich doch auf's Gewissen fragten, ob diesem ihren so sehr moralischen Dogma durchaus keine eigennützige Absicht zum Grunde liegt? ob nicht etwan im Stillen die Gefahr sie besorgt macht, welche der Welt daraus entstehn könnte, wenn die guten Werke nicht mehr den

*) Vergl. „Parerga", II, §. 169 der 2. Aufl. (§. 168 der 1. Aufl.) Der Herausgeber.

höchsten Werth behielten, und ob sie folglich bei ihrem Eifer für die guten Werke nicht so sehr um das ewige, als um das zeitliche Wohl der Menschheit besorgt wären? — Meine Philosophie ist nämlich die einzige, welche in der Ethik über die guten Werke hinausgeht und etwas Höheres kennt, nämlich die Askese. Die guten Werke laufen hinaus auf ein Gleichsetzen, ja gelegentlich Vorziehen des fremden Besten dem eigenen. Sie sind daher durchweg relativ; denn die Rücksicht auf das Wohl Anderer modificirt unser Wollen des eigenen. Wie nun dies auf unser und der Welt Daseyn den tiefsten Einfluß haben sollte, bleibt geheimnißvoll, ist nicht abzusehn.

Aus allen bisherigen philosophischen Ethiken ließ sich die asketische Tendenz des Christenthums durchaus nie ableiten (eigentlich weil alle Philosophen Optimisten waren): wenn nun das Christenthum nicht eine falsche Ansicht in sich trägt, sondern offenbar die vortrefflichste Ethik ist; so deutet dieses auf eine falsche Ansicht in allen bisherigen philosophischen Ethiken, und diese ist der Optimismus. *)

*) Vergl. „Parerga", 2. Aufl., II, §. 164 (1. Aufl. §. 163) und „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 70.

Der Herausgeber.

14. Ueber Religion und Theologie: Religion im Allgemeinen; besondere Religionen und Confessionen; Theismus, Pantheismus, Atheismus.

Die solideste Wohlthat, welche eine aufrichtig geglaubte Religion gewährt, ist die, daß sie die Leere und Schaalheit des Lebens auf eine vortreffliche Weise ausfüllt, indem sie eine ganze zweite unsichtbare Welt neben der wirklichen schenkt und einen beständigen interessanten, hoffnungsvollen Umgang mit den Wesen jener zweiten Welt gewährt. So beschäftigten den frommen Hindu, den Griechen, den Katholiken früherer Zeiten immerfort seine Götter und Heilige, denen Opfer, Gebete, Tempelverzierungen, Gelübde und deren Lösung, Messen, Sakramente, Begrüßung und Schmückung der Bilder, Wallfahrten u. s. w. zu leisten waren: jedes Ereigniß des Lebens wurde nun als Gegenwirkung jener Wesen angesehen, und so nahm der Umgang mit ihnen fast die halbe Zeit des Lebens ein, war viel interessanter, als der mit Menschen, und verzierte so das Leben durch eine poetische Täuschung, die ihm fortdauernden Reiz gab und stets die Hoffnung unterhielt. Und Täuschung ist zuletzt alles Glück. *)

---

*) So weit kommt diese Stelle aus Schopenhauers Erstlingsmanuscripten (zu Teplitz 1816 geschrieben), mit etwas verändertem Ausdruck auch in der „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 58 (S. 364 der 2. Aufl.; S. 380 der 3. Aufl.) vor. Aber das Folgende fehlt daselbst. Der Herausgeber.

Das Alles kann freilich nur eine Religion leisten, die ernstlich geglaubt wird und reich an geträumten Göttern und Heiligen ist und viele Ceremonien fordert: nicht kann es ein platter, abstrakter, streng monotheistischer und vernünftiger Protestantismus; daher Göthe vollkommen Recht hat in dem, was er in seinem Leben über die Sakramente der Katholiken und Protestanten sagt. Unsere Zeit, wo die Religion fast ganz erstorben ist, entbehrt jener zauberischen Unterhaltung. Doch ist die Befreiung von Irrthümern, selbst wenn sie beglückten, immer Gewinn. Auch hat jener Götter- und Heiligendienst überall den Nachtheil, daß man bei vorkommenden Unfällen, statt thätig ihnen entgegen zu arbeiten, Kräfte und Zeit auf Gebete und Opfer verwendet.

Wer einen Lohn seiner Thaten sucht, sei es in dieser Welt oder in einer künftigen, ist ein Egoist: verliert er den erstern durch den Zufall, der diese Welt beherrscht, oder den zweiten durch die Leerheit des Wahns, der ihm die künftige erbaute, so ist dies einerlei: nämlich in beiden Fällen nur ein Anlaß, der ihn vom Wollen, vom Nachgehen der Zwecke, heilen könnte.

Wenn aber einmal Einer Zwecke der Selbstsucht hat, so muß ich ihn mehr achten, wenn er es nach Weise des Machiavelli angreift, und durch Klugheit und Kenntniß der Ursachen und Motive, aus denen Wirkungen hervorgehen, seine Zwecke zu erreichen sucht, als wenn er viele Almosen vertheilt in der Zuversicht, dereinst Alles zehnfach wieder zu erhalten und so in jener Welt als steinreicher Mann aufzustehen. Und freue ich mich gleich der Linderung, die ein Unglücklicher durch diesen Mann erfährt, so würde meine Freude doch ganz dieselbe seyn, wenn ein Zufall, ein ausgegrabener Schatz, dem Unglücklichen geholfen hätte.

Doch ist nicht zu übersehn, daß Mancher aus reiner Liebe (die Mitleid ist) und gutem Willen giebt; aber, wenn er von diesem Thun seiner eigenen Vernunft Rechenschaft geben will, aus Mangel der Erkenntniß und wahrer Philosophie, seine Vernunft mit allerlei Dogmen beschwichtigt. Solches ist ganz gleichgültig

und nimmt seiner That nicht ihre wahre Bedeutung und ihren Werth. *)

Die Moral muß durch ein Dogma gestützt werden; daher nimmt man, so lange man das wahre nicht kennt, ein mythisches, allegorisches, und statt eines gewußten ein geglaubtes. — Schon gut: aber bedarf die Moral wirklich eines Dogma's? Kann man sie, da sie doch angeboren ist, nicht sich selber überlassen, und hinsichtlich der erzwingbaren Pflichten der Justiz und Polizei vertrauen, neben welchen noch die Ehre wirkt, d. h. die Rücksicht auf die Meinung Anderer?

Soll es aber ein mythisches Dogma seyn, wie hoch steht da das der Metempsychose über jedem anderen!

Der große Haufen wird allezeit nur des Glaubens, nicht der Einsicht fähig seyn. Für den Glauben aber ist Alles gleich leicht oder schwer. Darum gebe man ihm etwas Tüchtiges und Wahres zu glauben, nicht aber Lehren, welche einen falschen und unwürdigen Begriff von der Natur geben, indem sie solche zu einem Machwerk von Aussen herabsetzen, das Menschengeschlecht und die Welt daseyn lassen, um glücklich zu seyn u. s. w., u. s. w.

Wenn die Welt erst ehrlich genug geworden seyn wird, um Kindern vor dem 15. Jahre keinen Religionsunterricht zu ertheilen; dann wird etwas von ihr zu hoffen seyn. **)

---

*) Diese Stelle aus Schopenhauers Erstlingsmanuscripten, zu Dresden 1816 geschrieben, bildet die ursprüngliche Fassung des in der „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 66 über den Werth der durch Dogmen bestimmten Handlungen Gesagten. Der Herausgeber.

**) Vergl. zu dieser und der folgenden Stelle das in den „Parerga", II, Kap. XV (2. Aufl. S. 349; 1. Aufl. S. 271) über die verderblichen Folgen des zu frühen Religionsunterrichtes Gesagte.

Der Herausgeber.

Obschon dem Intellekt die Form seines Erkennens angeboren ist, so ist es doch nicht der Stoff oder die Materie derselben. (Dies eben war es, was die Lehre von den angebornen Ideen, die Cartesius und Leibnitz behaupteten und Locke bestritt, eigentlich besagte.) Er ist also in Hinsicht auf diese doch eine tabula rasa, ein Blatt weissen Papiers: auf dieses gedenkt die Natur erstlich Bilder zu zeichnen, dann Begriffe zu schreiben, und diese mit immer schärfern und stärkern Umrissen: sie sollen der Leitstern seines Handelns seyn. —

Nun aber kommt man (unredlicher und schändlicher Weise) mit dem 6. Jahre des Kindes und zeichnet mit dicken unauslöschlichen Zügen die Begriffe der positiven Religion auf jene tabula rasa und verdirbt der Natur für immer ihr schönes weisses Blatt: man richtet den jungen Intellekt ab, gegen seine Natur und Organisation, den monströsen Begriff einer individuellen und persönlichen Weltursache zu denken, ferner absoluten Weltanfang u. dergl. m. Dadurch verbaut man auf immer den freien Horizont seines Geistes, versperrt die ihm gegebene Aussicht in die Unendlichkeit der Wesenwelt, verdeckt das Feld der freien Forschung, und verkrüppelt seine Natur, damit sie zur Assimilation des Falschen tauglich werde.

Natürliche Religion, oder, wie es die heutige Mode nennt, Religionsphilosophie, bedeutet ein philosophisches System, welches in seinen Resultaten mit irgend einer positiven Religion übereinstimmt, so daß beide, in den Augen der Bekenner irgend eines von beiden, eben dadurch beglaubigt werden.

Die Religion wird durch fortschreitende Verstandesbildung zurückgedrängt, wird abstrakter, und da ihr Wesen Bildlichkeit ist, muß sie, sobald ein gewisser Grad von Verstandesbildung allgemein geworden, ganz fallen.

Es ist bemerkenswerth, daß im Pentateuch, als wo keine Unsterblichkeit gelehrt wird, dagegen Drohung und Verheissung, Strafe und Belohnung eines Menschen sehr häufig auch auf seine Nachkommen übergehn, imgleichen überall die Geschlechtsregister und Stammbäume sehr genau und speciell angeführt werden. Also wird das Individuum viel mehr mit der Gattung, der Mensch mit seinen Nachkommen identifizirt, als bei andern Völkern geschieht.

Bei den inspirirten Schriftstellern des Neuen Testaments müssen wir bedauern, daß die Inspiration sich nicht auch auf Sprache und Stil erstreckt hat.

Parsen, Juden und Muhamedaner beten einen Weltschöpfer an; Hindu, Buddhaisten und Jaini's hingegen Weltüberwinder und in gewissem Sinne Weltvernichter.*) Offenbar gehört das eigentliche oder neutestamentliche Christenthum dieser zweiten Klasse an, ist aber auf historischem Wege mit einer aus der ersten Klasse gewaltsam und absurd verbunden.

Wenn man die Höhe des intellektuellen Werthes richtig schätzen kann nach dem Grade, in welchem ein Mensch das Problem des Daseyns inne wird und sich darum kümmert, wie hoch stehn dann die Hindus und die alten Aegypter gegen die Europäer.

Den Buddhaistischen Darstellungen, z. B. wenn sie die allmälige Verschlechterung des Menschengeschlechts erzählen, ist es eigen, als Wirkung der moralischen Fehler physische Verschlechterung oder Katastrophen in der äussern Natur darzustellen; daher auch noch jetzt in China Seuchen, Mißwachs u. dergl. als Folge moralischer Vergehen des Kaisers angesehen werden. Die-

*) Zu Hindu ist später ein Fragezeichen hinzugesetzt.
Der Herausgeber.

sem Allen liegt der Gedanke zum Grunde, daß die Natur die Objektivation des Willens zum Leben ist und seiner moralischen Beschaffenheit gemäß ausfällt. Wie der Wille ist, so ist seine Welt.

Der christlichen Askese fehlt es an einem eigentlichen, klaren, deutlichen und unmittelbaren Motiv: sie hat kein anderes, als die Nachahmung Christi: dieser hat aber gar keine eigentliche Askese geübt (er empfiehlt jedoch die freiwillige Armuth, Matth. 10, 9); und sodann ist blosse Nachahmung eines Andern, wer er auch sei, kein unmittelbares, an sich selbst ausreichendes, den Sinn und Zweck der Sache erklärendes Motiv.

So viel mir erinnerlich, ist in den indischen Schriften meistens nur von männlichen Heiligen, Büssern und Saniassis die Rede, hingegen sind die christlichen heiligen Seelen öfter weiblich, als männlich: die Güion, Beate Sturmin, Klettenberg, Bourignon u. s. w. Wahrscheinlich liegt Dies daran, daß in Indien das weibliche Geschlecht sehr zurückgesetzt und untergeordnet ist, also nicht beachtet wird. Die Verneinung des Willens zum Leben tritt beim Weibe im Suttee auf.

Die innere Erfahrung, aus der oder wenigstens von der übereinstimmend die Mystiker aller Zeiten reden, ist eine solche, die sich nicht von uns Andern wiederholen und dadurch prüfen läßt; sondern sie wird nur wenigen Begünstigten zu Theil, deshalb sie den Namen Gnadenwirkung erhalten hat. Dies ist es, was sie uns verdächtig macht.

Jedoch, wenn zu weit verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Welttheilen, einige durch Stand, Alter und Geschlecht sehr verschiedene Menschen aufträten und von einem Lande erzählten, in dem sie gewesen, das uns unbekannt ist, von dessen Nichtvor-

handenseyn wir aber auch keinen Beweis hätten, und diese Leute sprächen ungeachtet obiger großer Verschiedenheiten und bei offenbarer Unbekanntschaft des Einen mit dem Andern und seinen Nachrichten, doch völlig und genau übereinstimmend von jenem Lande; so würden wir wohl schwerlich noch Zweifel über die Existenz und wesentliche Beschaffenheit jenes Landes hegen. Denn wo unmittelbare Erfahrung nicht hingelangen kann, muß man sich mit dem Zeugniß Anderer begnügen und hat nur zu prüfen, ob es unverdächtig ist. *)

Meister Eckhard hat wundervoll tiefe und richtige Erkenntniß. Allein die Mittheilung derselben ist bei ihm dadurch verdorben, daß, in Folge seiner Erziehung, die christliche Mythologie völlig zur fixen Idee bei ihm geworden ist, und er nun, um sie mit seiner eigenen Erkenntniß zu vereinigen, oder doch wenigstens ihre Sprache zu reden, sich immerfort herumschlägt mit Gott, den drei Personen der Trinität und der heiligen Jungfrau, die er jedoch allegorisch nimmt, wodurch ein schwer verständlicher und sich bisweilen sogar widersprechender Vortrag entsteht. In diesem Kampfe wird ihm alle Augenblicke sein Gott unter den Händen zu seinem eigenen Selbst. Hiemit geht es so weit, daß es an die Gränze des Lächerlichen stößt. Z. B. S. 465 (Ausgabe von Pfeiffer) geht eine fromme Büsserin zu ihrem Beichtvater, um ihm zu sagen: „Herr, freuet euch mit mir, ich bin Gott worden." — Hiemit hängt zusammen, daß er sehr viel geschrieben hat, weil er sich selber nicht genug thun, es nicht zum klaren, kurzen Ausdruck bringen kann, daher stets von Neuem anfängt und sich unaufhörlich wiederholt. Buddha, Eckhard und ich lehren im Wesentlichen das Selbe, Eckhard in den Fesseln seiner christlichen Mythologie. Im Buddhaismus liegen dieselben Gedanken, unver-

---

*) Vergl. über die Uebereinstimmung der Mystiker verschiedener Zeiten und Länder das in der „Welt als Wille und Vorstellung", II, Kap. 48 (3. Aufl. S. 702 ff.; 2. Aufl. S. 610 ff.) Gesagte.

Der Herausgeber.

kümmert durch solche Mythologie, daher einfach und klar, soweit eine Religion klar seyn kann. Bei mir ist die volle Klarheit. *)

Tholuck, in seiner lobenswerthen Uebersetzung der muhammedanischen Mystiker, mit seinen christlichen, theistischen, ablehnenden und gegen den Pantheismus polemisirenden Anmerkungen dazu, gleicht einem Verschnittenen, der als Hüter des Harems alle die Schönen auf's Vortheilhafteste producirt und vorzeigt, selbst aber nicht den geringsten Geschmack an ihnen findet, vielmehr diese Passion ihm sehr abgeschmackt dünkt, obwohl er vor der Hand sein Metier daran hat. Oder er gleicht den Holländern, die alle witzigen und freigeisterischen Schriften der Franzosen druckten, um ihres eigenen Vortheils willen, ohne jedoch dabei (nach Jean Pauls Ausdruck) selbst in ein leichtfertiges und lächerliches Witzeln und Badiniren zu verfallen. **)

Die Beichte war ein glücklicher Gedanke; denn wirklich ist Jeder von uns ein kompetenter und vollkommener moralischer Richter, Gutes und Böses genau kennend, heilig, indem er das Gute liebt und das Böse verabscheut, — dies Alles ist Jeder, sofern nicht seine eigenen, sondern fremde Handlungen untersucht werden und er bloß zu billigen und zu mißbilligen hat, die Last

---

*) Vergl. über Meister Eckhard die „Welt als Wille und Vorstellung", II, S. 701 u. 703 der 3. Auflage.

Der Herausgeber.

**) An einer andern Stelle findet sich folgende Notiz: In Tholucks „Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik" sind sehr schön die Stücke:

Besingung Gottes unter dem Bilde des Schenken, p. 218.
Attar besingt das Absolute, p. 260.
Würde des Menschen, p. 266.
Würde des Alls, p. 273.
Jüngling, p. 274.

In der „Welt als Wille und Vorstellung", II, Kap. 48 (S. 610 der 2. Aufl.; S. 701 der 3. Aufl.) ist Tholucks Uebersetzung nur kurz erwähnt. Der Herausgeber.

der Ausführung aber von fremden Schultern getragen wird. Jeder kann demnach als Beichtiger ganz und gar die Stelle Gottes vertreten.

In den protestantischen Kirchen ist der augenfälligste Gegenstand die Kanzel; in den katholischen der Altar. Dies symbolisirt, daß der Protestantismus sich zunächst an das Verständniß wendet; der Katholicismus an den Glauben.

Der Humanismus trägt den Optimismus in sich und ist in sofern falsch, einseitig und oberflächlich. — Darum eben erhob sich vor 40 Jahren gegen seine Herrschaft in der deutschen schönen Litteratur, die auch in Göthe's und Schiller's Werken vorherrschte, — die sogenannte Romantik, indem sie auf den Geist des Christenthums hinwies, als welches pessimistisch ist. Heut zu Tage erhebt sich, aus demselben Grunde, gegen den Humanismus, dessen Einfluß am Ende Materialismus hervorzurufen droht, die orthodoxe und fromme Partei, hält die pessimistische Seite fest, macht daher Erbsünde und Welterlöser geltend: sie muß aber danach die ganze christliche Mythologie in den Kauf nehmen und als sensu proprio wahr verfechten; — was heut zu Tage nicht gelingen kann. Sie sollte vielmehr wissen, daß die Erkenntniß der natürlichen Sündhaftigkeit und Verderbtheit des Menschengeschlechts, des Jammers der Welt, nebst der Hoffnung auf Erlösung aus derselben und Befreiung von Sünde und Tod, keineswegs dem Christenthum eigenthümlich und daher von seiner wunderlichen Mythologie unzertrennlich ist, sondern einen viel weitern Bereich hat, nämlich klarer und besser in den viel älteren und die Majorität des Menschengeschlechts leitenden Religionen Asiens, wo sie ganz andere Formen annimmt, vorhanden ist und lange da war, ehe der Nazarener kam.

Man hat Gott nach und nach, besonders in der scholastischen Periode und später, angekleidet mit allerhand Qualitäten: die Aufklärung aber hat genöthigt, ihn wieder auszukleiden, ein Stück nach dem andern, und man zöge ihn gern ganz aus, wenn nicht der Skrupel wäre, es möchte sich dann ergeben, daß bloß Kleider wären und nichts drin. Nun sind zwei unablegbare Gewänder, d. h. unzertrennliche Qualitäten Gottes, Personalität und Kausalität. Diese müssen immer im Begriff Gottes vorkommen, sind die nothwendigsten Merkmale; sobald man sie wegnimmt, kann man wohl noch von Gott reden, ihn aber nicht mehr denken.

Ich aber sage: in dieser zeitlichen, sinnlichen, verständlichen Welt giebt es wohl Persönlichkeit und Kausalität, ja sie sind sogar nothwendig. Aber das bessere Bewußtseyn in mir erhebt mich in eine Welt, wo es weder Persönlichkeit und Kausalität, noch Subjekt und Objekt mehr giebt. Meine Hoffnung und mein Glaube ist, daß dieses bessere, übersinnliche, ausserzeitliche Bewußtseyn mein einziges werden wird: darum hoffe ich, es ist kein Gott. — Will man aber den Ausdruck Gott symbolisch gebrauchen für jenes bessere Bewußtseyn selbst, oder für Manches, das man nicht zu sondern und zu benennen weiß; so mag's seyn, doch dächte ich, nicht unter Philosophen. *)

Was Theisten unterscheidet von Atheisten, Spinozisten, Fatalisten, ist, daß Jene ein willkührliches, diese ein natürliches Princip der Welt setzen, Jene sie aus einem Willen, diese aus einer Ursache entstehen lassen. Eine Ursache wirkt mit Nothwendigkeit, ein Wille mit Freiheit. Allein ein Wille ohne Motiv ist so undenkbar, als eine Wirkung ohne Ursache. Soll die Welt entstanden seyn, so muß entweder, nach Art der Atheisten, eine Ursache die erste gewesen seyn, d. h. sie muß nichts vor sich gehabt haben, dessen Wirkung sie war, das sie selbst zu wirken zwang, und woraus sie sich erklären liesse: sie wirkt also mit absoluter Nothwendigkeit, sie wirkt durch absolutes (d. h. eben

*) Diese und die folgende Stelle sind aus Schopenhauers Erstlingsmanuscripten. Der Herausgeber.

an keinem weitern Grund hängendes) Müssen, und dies ist denn der eigentliche Fatalismus. Lassen hingegen die Theisten einen Willen ohne Motiv wirken; so ist das Resultat etwas ebenso Unsinniges, als der Fatalismus, nämlich ein Wollen ohne Grund, wie dort ein Müssen ohne Grund.

Daß die meisten Menschen sich lieber bei einem Wollen ohne Grund befriedigen, als bei einem Müssen ohne Grund, ist sonderbar genug. Es mag daher kommen, daß jede Ursache an und für sich erforschlich ist, nicht aber jedes Motiv, denn der Handelnde kann es verhehlen: so schieben sie denn heimlich ein verborgenes Motiv unter.

Beide Parteien sind nur dadurch auflösbar, daß man zeigte, wie Wille und Kausalität, Freiheit und Natur Eins sind.

Dasselbe, was sich in uns als Willen zum Leben bejaht, ist es auch, was diesen Willen verneint und dadurch vom Daseyn und seinen Leiden frei wird. Wenn wir es nun in dieser letztern Eigenschaft als von uns, der wir der sich bejahende Wille zum Leben sind, verschieden und getrennt betrachten, und von diesem Gesichtspunkte aus es als ein der Welt (welche die Bejahung des Willens zum Leben ist) Entgegengesetztes „Gott" nennen wollen; so könnte Das geschehen, zum Besten Derer, die den Ausdruck nicht fahren lassen wollen: er würde jedoch nur ein unbekanntes x bezeichnen, von welchem uns nur die Negation bekannt ist, daß es den Willen zum Leben verneint, wie wir ihn bejahen, in sofern also von uns und der Welt verschieden ist, mit beiden aber wieder identisch dadurch, daß das Bejahende eben auch Verneinendes seyn kann, sobald es will.*)

*) Wir würden von solchem Gott keine andere Theologie haben, als gerade die, welche Dionysius Areopagita giebt in seiner Theologia mystica, die bloß in der Auseinandersetzung besteht, daß von Gott sich alle Prädikate verneinen, aber keines bejahen läßt, weil er über allem Seyn und aller Erkenntniß hinausliegt, welches Dionysius „ἐπέκεινα", jenseits, nennt und als ein unserer Erkenntniß durchaus Unzugängliches bezeichnet. Diese Theologie ist die einzig wahre, nur hat sie gar keinen Inhalt. Sie sagt und lehrt eingeständlich nichts, und besteht bloß in der Erklärung, daß sie Dies wohl wisse und Dem nicht anders seyn könne. Anmerkung Schopenhauers.

Aber alte Ausdrücke zur Bezeichnung neuer Begriffe zu gebrauchen, ist eine Quelle von Verwirrung: zudem wäre es falsch; denn „Gott" wäre hier, was die Welt nicht will, während im Begriff „Gott" liegt, daß er das Seyn der Welt will. — Ist es denn ein Wort, worauf Alles ankommt? Ist euch aber um ein Metaphysisches zu thun, das hinter dem Physischen liegt und von dessen Gesetzen unberührt bleibt, das habt ihr auch im Willen zum Leben. Das Wort Gott bedeutet in allen Sprachen einen Menschen, der die Welt gemacht hat, wie man Dies auch umschreiben und verhüllen mag. Darum darf man, um Mißverstand zu vermeiden, das Wort nicht gebrauchen. In der Philosophie ist das Verständniß schon so schwer genug: es muß nicht durch Aequivoca noch erschwert werden.

Jedem Theisten soll man die dilemmatische Frage thun: „Ist dein Gott ein Individuum oder nicht?" — Verneint er sie, so ist's kein Gott: bejaht er sie, so folgen sonderbare Dinge.

Ein unpersönlicher Gott ist eine contradictio in adjecto, und ein persönlicher ist ein Individuum.

Beim Worte Gott denkt sich die große Majorität der Europäer wirklich ein Individuum, ungefähr wie einen Menschen. Die, welche in Folge einiger Bildung hieran Anstoß nehmen, werden nach Maaßgabe jener Bildung bei jenem Worte sich immer weniger und weniger denken, die Gebildetsten am Ende entweder eine blosse natura naturans, für die freilich der Name schlecht paßt, — oder, noch öfter, gar nichts Bestimmtes, halten jedoch sehr fest an dem Wort, welches, im Grunde ihres Herzens, ihnen ein blosses Feldgeschrei ist, hinter welchem alle ihre Laster und Sünden eine sichere Schutzmauer finden können, und durch welches sie sich dereinst eine ewige Seligkeit zu sichern hoffen. Hier ist's also Sache des Willens, der nach der Farbe greift, die er für Trumpf hält.

Das Monstrose und ganz Absurde des Theismus darzulegen, ist nichts geeigneter, als die aus verdeckten Widersprüchen zusammengesetzte Darstellung desselben nach dem Koran, in Garcin de Tassy's exposition de la foi Musulmane: und dennoch ist sie ganz dem Christenthum gemäß und sagt Nichts als was ein Christ von Gott Vater zugeben muß; denn dieser Begriff ist allen Jüdischen Sekten gemeinsam, ausser ihnen aber nirgends anzutreffen. Die Christen vermeiden aber gern diese explicite Darstellung und flüchten sich hinter den Mysticismus, in dessen Dunkelheit das Absurde verschwinden und fünf gerade werden soll.

Daß ein persönliches Wesen die Welt geschaffen habe, läßt sich, wie die Erfahrung lehrt, sehr wohl glauben, jedoch nicht denken.

Der Theismus im eigentlichen Sinn ist ganz ähnlich der Behauptung, daß nach der richtigen geometrischen Konstruktion das Centrum der Kugel ausserhalb derselben zu liegen käme.

Der Theismus muß sich zu einer von drei Annahmen bekennen:

1) Gott hat die Welt aus Nichts geschaffen: — Dies streitet mit der ganz sichern Wahrheit, daß aus Nichts nichts wird.

2) Er hat sie aus sich selbst geschaffen: dann ist entweder er selbst auch darin geblieben — Pantheismus; oder, der Theil seiner selbst, der Welt wurde, trennte sich von ihm, — Emanation.

3) Er hat die vorgefundene Materie geformt: dann ist diese ihm gleich ewig und er ist blosser Demiurgos.

Die Zeit wird kommen, wo man die Annahme eines Gott-Schöpfers in der Metaphysik ebenso ansehen wird, wie jetzt die der Epicyklen in der Astronomie.

Ein förmlicher Angriff auf den jüdischen Mythos müßte zum Obersatz haben: „Was aus Nichts geworden ist, muß wieder zu Nichts werden": — „Und was wirklich und wahrhaft ist, kann nicht geworden seyn, noch jemals untergehn."

Die Welt ist nicht gemacht; denn sie ist, wie Okellos Lukanos sagt, von jeher gewesen; weil nämlich die Zeit durch erkennende Wesen, mithin durch die Welt bedingt ist, wie die Welt durch die Zeit. Die Welt ist nicht ohne Zeit möglich; aber die Zeit auch nicht ohne Welt. Diese Beiden sind also unzertrennlich, und ist so wenig eine Zeit, darin keine Welt war, als eine Welt, die zu gar keiner Zeit wäre, auch nur zu denken möglich.

Wenn unsere Theologen und „Religionsphilosophen" beständig „Gott und Unsterblichkeit" zusammen aussprechen als zwei zusammengehörige Gedanken und zwei Dinge, die sich trefflich mit einander vertrügen; so ist Solches bloß früher Gewohnheit und dem Mangel an Nachdenken zuzuschreiben; denn mit jenem rohen, krassen, abscheulichen Juden-Dogma (des Gott-Schöpfers) kann so wenig Unsterblichkeit, als Freiheit des Willens bestehen.

Das Wort „Gott" ist mir deshalb so zuwider, weil es in jedem Fall nach Außen versetzt was Innen liegt. Danach, könnte Einer sagen, ist der Unterschied zwischen Theismus und Atheismus ein räumlicher. Aber es verhält sich vielmehr so: „Gott" ist wesentlich ein Objekt und nicht das Subjekt; sobald daher Gott gesetzt ist, bin ich nichts.

Sagt ihr: das innere Wesen der Welt ist Gott, so habt ihr zum Dinge an sich etwas Objektives (was es auch seyn möge) gemacht; und das ist nothwendig falsch; denn nur das Subjektive ist ein Unmittelbares, d. h. unmittelbar Gekanntes, kann daher als Erklärungsgrund alles Mittelbaren dienen: ein solches ist der Wille.

Das wahre, innere unvergängliche Wesen alles Dessen, was besteht und bestehn kann, in seiner Ursprünglichkeit verkennen, um es herabzuwürdigen zu einem Machwerk aus Nichts (eines von ihm ganz verschiedenen Wesens) — das, das ist wirklich die größte Blasphemie.

Wer die Wahrheit liebt, haßt die Götter, im Singular, wie im Plural.

Wenn ich die Wahrheit für mich habe, so macht es mich nicht neidisch, wenn auch die Gegner die Kirche nebst Altem und Neuem Testament für sich haben.

Seitdem die ultima ratio theologorum, der Scheiterhaufen, nicht mehr in's Spiel kommt, wäre eine Memme, wer noch viel Umstände mit Lug und Trug machte.

Die Irrlehre, welche, sich breit hinstellend, der Wahrheit den Weg vertritt, ist ein so abscheuliches Wesen, daß, wäre sie durch tausend Menschenalter sanktionirt und hätte unermeßlichen Nutzen, selbst zur moralischen Besserung des Menschengeschlechts, ich keine Verpflichtung sehe, sie zu schonen oder Haß und Verachtung gegen sie zu verbeissen. Es giebt keine ehrwürdigen Lügen. Das wißt! — Wir wollen zur Wahrheit und werden ohne remorse selbst eine Vivisektion der Lügen vornehmen.

Ich wollte doch, daß ehe sie in das Lob des Allgütigen ausbrächen, sie ein bischen um sich herumsähen, wie es aussieht und hergeht auf dieser schönen Welt. — Nachher würde ich sie fragen, ob solche dem Werke der Allweisheit, Allgüte, Allmacht, oder dem des blinden Willens zum Leben ähnlicher sieht.

Die Macht, die uns in's Daseyn rief, muß eine blinde seyn. Denn eine sehende, wenn eine äusserliche, hätte ein boshafter Dämon seyn müssen; und eine innerliche, also wir selbst, hätten sehend uns nie in eine so peinliche Lage begeben. Aber reiner erkenntnißloser Wille zum Leben, blinder Drang, der sich so objektivirt, ist der Kern des Lebens.

Wenn ein Gott diese Welt gemacht hat, so möchte ich nicht der Gott seyn: ihr Jammer würde mir das Herz zerreissen.

Denkt man sich einen schaffenden Dämon, so wäre man doch berechtigt, auf seine Schöpfung weisend, ihm zuzurufen: „Wie wagtest Du die heilige Ruhe des Nichts abzubrechen, um eine solche Masse von Wehe und Jammer hervorzurufen!"

Gott ist in der neuen Philosophie, was die letzten fränkischen Könige unter den Majores Domus, ein leerer Name, den man beibehält, um bequemer und unangefochtener sein Wesen treiben zu können.

Wenn ihr weiter nichts wollt, als ein Wort, bei dem ihr euch enthusiasmirt und in Verzückung gerathet; so kann dazu das Wort Gott, so gut wie andere, als Schiboleth dienen.

„Gott und die Welt ist Eins" — ist bloß eine höfliche Wendung, dem Herrgott den Abschied zu geben; denn die

Welt versteht sich von selbst, und für die wird Keiner dabei besorgt werden.

Alle Prädikate mit dem A privativum, wie z. B. Atheismus u. s. w., sind was man in der Logik unendliche Urtheile nennt, und eben daher ohne positiven Inhalt, d. h. sagen gar nichts.

---

15. Zur Lebensweisheit, Selbst-, Welt- und Menschenkenntniß.

Wie schwer ist es, sich selbst verstehn zu lernen, deutlich zu erkennen, was man eigentlich und hauptsächlich und vor allem Andern will, und was folglich für unser Glück das Erste und Wesentlichste ist; sodann was die erste Stelle nach diesem einnimmt, endlich was die zweite und dritte. Und ohne diese Kenntniß lebt man planlos: — ein Schiffer ohne Kompaß.

All ignorance is dangerous and most errors must be dearly paid. And good Luck must he have, that carries unchastised an error in his head unto his death.*)

Eine mit sich harmonirende Natur ist ein Mensch, der nichts Anderes seyn will, als er ist, d. h. der, nach Erkenntniß (durch Erfahrung) seiner Stärken und Schwächen, erstere gebraucht und letztere verbirgt, nicht aber mit falscher Münze spielt, d. h. Stärke zu zeigen sucht, wo er sie nicht hat. Dies giebt einen angenehmen vernünftigen Karakter, und zwar darum, weil

*) Schopenhauers eigener Gedanke in englischer Sprache.
Der Herausgeber.

Das was der Mensch ist, nämlich alle seine geistigen und körperlichen Eigenschaften, eigentlich nur die Erscheinung seines Willens sind, eben sind was er will, daher es der größte Widerspruch ist, doch etwas Anderes seyn zu wollen als er ist.

Seltsame Naturen, Sonderlinge, können nur durch seltsame Verhältnisse glücklich werden, die gerade zu ihrer Natur so passen, wie die gewöhnlichen zu den gewöhnlichen Menschen; und diese Verhältnisse wieder können nur entstehn durch ein ganz eigenthümliches Zusammentreffen mit seltsamen Naturen ganz anderer Art, die aber gerade zu jenen passen. Darum sind seltene und seltsame Menschen selten glücklich.

All the world is a stage, and all the men and women the players on it.*) Ganz Recht! Jeder hat, unabhängig von Dem, was er wirklich und an sich ist, eine Rolle zu spielen, die von Aussen das Schicksal ihm aufgelegt hat, indem es seinen Stand, seine Erziehung und seine Verhältnisse bestimmte. Die Nutzanwendung, die mir die nächstliegende scheint, ist, daß man im Leben, wie auf der Bühne, den Schauspieler von seiner Rolle unterscheiden soll, also den Menschen als solchen von dem, was er vorstellt, von der Rolle, die Stand und Verhältnisse ihm aufgelegt haben. Wie nun oft der schlechteste Schauspieler den König, der beste den Bettler macht; so kann es auch im Leben geschehen, und Rohheit ist es auch hier, den Schauspieler mit seiner Rolle zu verwechseln.

Jedes Gut will auf seinem eigenen Gebiet errungen seyn, und Besitzungen auf einem fremden Gebiet geben keine gültige Ansprüche. Liebe, Schönheit und Jugend werden nur von Liebe, Schönheit und Jugend erworben: durch Geld

---

*) Zu dieser Stelle hat Schopenhauer in Parenthese bemerkt: „(sic fere, as you like)".

Der Herausgeber.

oder Macht kann man sie nur scheinbar, nicht wirklich besitzen. — Würden und Aemter im Staat sind nur durch Tauglichkeit für den Staat zu erwerben: durch hohe Geburt und Kunst kann man sie nur scheinbar, nicht wirklich besitzen. — Freundschaft, Liebe und Anhänglichkeit der Menschen erwirbt man nur durch Freundschaft, Liebe und Anhänglichkeit an sie, nicht nur Geld; sondern sogar andere Verdienste, selbst die größten, z. B. um Staat, Wissenschaft und Kunst, können hier nicht gelten, selbst wenn die Andern sich alle Mühe geben, sie gelten zu lassen: nur scheinbar können sie alsdann, nicht aber wirklich uns jene Güter schenken. — So sind Kunstwerke nur für den künstlerischen Sinn, Bücher nur für Verständige da, — und so überall. So verschafft nur Geselligkeit Gesellschaft u. s. w.

Um zu wissen, wie viel Glück Einer im Leben empfangen kann, darf man nur wissen, wie viel er geben kann.

Des Aristoteles Grundsatz, in allen Dingen die Mittelstrasse zu halten, paßt schlecht zum Moralprincip, wofür er ihn gab: aber er möchte leicht die beste allgemeine Klugheitsregel seyn, die beste Anweisung zum glücklichen Leben. Denn Alles ist im Leben so mißlich, auf allen Seiten liegen so viele Unbequemlichkeiten, Lasten, Leiden, Gefahren, daß man nur wie mitten durch Klippen glücklich und sicher fährt. Gewöhnlich treibt uns die Furcht vor einem uns schon bekannten Leiden in das entgegengesetzte, z. B. das Peinliche der Einsamkeit in die Gesellschaft und zwar die erste die beste, das Beschwerliche der Gesellschaft in die Einsamkeit: wir lassen zurückstossendes Betragen mit unbedachtsamer Vertraulichkeit wechseln u. s. w.

Stulti dum vitant vitia in contraria currunt.

Oder auch, wir glauben in irgend etwas Befriedigung finden zu werden, streben einzig danach, und darüber wird für die Befriedigung hundert anderer Wünsche nicht gesorgt, die sich zu ihrer Zeit regen: — so folgt eine Versäumniß und Vernachlässigung der andern und dem Elend ist kein Ende.

Das μηδεν αγαν und nil admirari sind daher treffliche Regeln zur Lebensweisheit.

Unsere beständige Unzufriedenheit hat großen Theils ihren Grund darin, daß schon der Selbsterhaltungstrieb, übergehend in Selbstsucht, uns die Maxime zur Pflicht macht, stets Acht zu haben auf Das was uns abgeht, um danach für dessen Herbeischaffung zu sorgen. Daher sind wir stets bedacht aufzufinden was uns fehlt und darauf unsere Betrachtung zu richten: was wir aber besitzen, läßt jene Maxime uns ungestört übersehn; daher wir, sobald wir etwas erlangt haben, ihm viel weniger Aufmerksamkeit schenken als vorher, selten bedenken was wir besitzen, stets was uns fehlt. — Jene Maxime des Egoismus, die zwar gut ist, um die Mittel zum Zweck herbeizuschaffen, zerstört aber zugleich den letzten Zweck, nämlich die Zufriedenheit, selbst: sie ist daher der Bär, der dem Einsiedler die Fliege tödtet.

Wir sollten warten, bis sich die Bedürfnisse und Entbehrungen melden, statt sie aufzusuchen: dies thun von Natur zufriedene Gemüther, Hypochondristen das Gegentheil.

Bei einem unvorhergesehenen Verlust pflegen wir uns recht ausführlich die Zufälligkeit desselben vorzurechnen und die geringfügigen unvorbereiteten Umstände, deren Zusammentreffen ihn hervorbrachte, zu überdenken, wodurch wir unser Gemüth mehr und mehr darüber erbittern. Wir werden dagegen leichter Trost finden, wenn wir statt dessen die Zufälligkeit des früheren Besitzes jenes verlorenen Gutes uns auf eben die Weise vorrechnen und recht lebhaft anschaulich machen.

Unser Leben ist so arm, daß keine Schätze der Welt es reich zu machen im Stande sind; denn die Quellen des Genusses werden alle bald seicht befunden und vergeblich gräbt man nach dem fons perennis. Daher giebt es nur zweierlei Gebrauch des Reichthums zum eigenen Wohl: entweder man verwendet ihn auf Prunk und Pracht, um sich an der feilen Verehrung imaginärer Herrlichkeit, dargebracht von einem bethörten Haufen, zu weiden; oder man läßt ihn, durch Vermeidung alles doch vergeblichen Aufwandes, noch immer mehr anwachsen, um eine immer stärkere und vielfachere Schutzwehr gegen das Unglück und

den Mangel zu haben, angesehen, daß das Leben so reich an Uebeln, als arm an Genüssen ist.

Wie der großen Feinde des menschlichen Glücks zwei sind, Schmerz und Langeweile; so hat die Natur auch der Persönlichkeit gegen jedes von beiden ein Schutzmittel verliehen: gegen den Schmerz (der viel öfter geistig als körperlich ist) die Heiterkeit, und gegen die Langeweile den Geist. — Beide sind jedoch einander nicht verwandt, ja in den höchsten Graden wohl gar inkompatibel. Das Genie ist der Melancholie verwandt (Aristoteles ait, omnes ingeniosos melancholicos esse); und die sehr heitern Gemüther sind nur von oberflächlichen Geisteskräften. Je besser also eine Natur gegen das eine dieser Uebel ausgerüstet ist, desto schlechter ist sie es, in der Regel, gegen das andere. — Frei von Schmerz und Langeweile bleibt kein Menschenleben: nun ist es eine besondere Gunst des Schicksals, wenn es einen Menschen hauptsächlich demjenigen jener beiden Uebel aussetzt, gegen welches er von der Natur am besten ausgerüstet ist, vielen Schmerz dahin schickt, wo viel Heiterkeit ist, ihn zu tragen, und viel leere Musse dahin, wo viel Geist ist; — nicht aber umgekehrt. Denn der Geist läßt die Schmerzen doppelt und vielfach empfinden, und einem heitern Gemüth ohne Geist ist Einsamkeit und unausgefüllte Musse ganz unerträglich.

Die unbestimmte Sehnsucht und die Langeweile sind einander verwandt.

Wie sollte es thöricht seyn, stets dafür zu sorgen, daß man die allein sichere Gegenwart möglichst genieße, da ja das ganze Leben nur ein grösseres Stück Gegenwart und als solche ganz vergänglich ist?

Was uns fast unumgänglich zu lächerlichen Personen macht, ist der Ernst, mit dem wir die jedesmalige Gegenwart behandeln,

die einen nothwendigen Schein von Wichtigkeit an sich trägt. Wohl nur wenige große Geister sind darüber hinweggekommen und aus lächerlichen zu lachenden Personen geworden.

Die helle gute Stunde soll der trüben, dumpfen, stumpfen das rechte Handeln lehren, durch Aufbewahrung ihrer Resultate im Gedächtniß; und die trübe, dumpfe, stumpfe jener Bescheidenheit, indem wir uns gewöhnlich nur schätzen nach unsern besten hellsten Stunden und die vielen schwachen, dumpfen, erbärmlichen als uns fremd ansehen: Aufbewahrung der Resultate dieser lehrt Bescheidenheit, Demuth, Toleranz.

Das, was wir von einem Freunde fordern, und Das, was wir uns von uns selbst versprechen, bestimmen wir nach dem Maaßstab seiner und unserer besten Augenblicke, und daraus erwächst Unzufriedenheit mit Andern, mit uns und mit unserem Zustande.

Wenn nicht Jeder ein so ganz übertriebenes Interesse an sich selbst nähme, so wäre das Leben so uninteressant, daß Keiner es darin aushielte.

Aerger ist die Richtung des Subjekts des Erkennens auf die Hemmung einer starken Aeusserung des Subjekts des Willens. Ihn zu vermeiden, sind zwei Wege: entweder nicht heftig zu wollen, d. i. Tugend; oder das Erkennen nicht auf die Hemmung zu richten, d. i. Stoicismus.

Man gewöhnt sich an Alles; daher ist Gelassenseyn bloß der Gewohnheit zuvorkommen, — ein großer Vortheil: nicht der Gewohnheit bedürfen.

Jeder glückliche Erfolg wirkt doppelt wohlthätig auf uns, indem er, ausser seinem eigenen, materiellen Gewinn, noch die herzstärkende Zuversicht mit sich führt, daß die Welt, das Schicksal, oder unser eigener Dämon, es nicht so schlimm mit uns im Sinn haben, nicht so feindlich uns gegenüberstehn, wie wir gewähnt hatten; also unsern Lebensmuth herstellt. Jedes Unglück, jede Niederlage wirkt eben so doppelt, im umgekehrten Sinn, also deprimirend.

Ganz jammervoll und zum Verzweifeln wird die Lage des Menschen dann, wann er das wesentliche Ziel alles seines Wollens deutlich erkennt und zugleich die Unmöglichkeit, es zu erreichen; dabei aber so wenig von diesem Wollen ablassen kann, daß er vielmehr durch und durch gar nichts ist, als eben dieses Wollen, dessen Vergeblichkeit er deutlich erkennt. Macht ihn diese Erscheinung, die er selbst ist, endlich völlig ungeduldig, so greift er zum Selbstmord. Bis dahin lebt er in innerer Verzweiflung und Verschrobenheit aller Gedanken.

Es giebt zweierlei Selbstmord, den des Kranken aus δυσκολια, und den des Gesunden aus Unglück.

Wegen der großen Verschiedenheit der δυσκολια und ευκολια giebt es keinen Unfall, der so klein wäre, daß er nicht, bei genugsamer δυσκολια, Motiv zum Selbstmord werden könnte, und keinen, der so groß, daß er es bei jedem Menschen werden müßte.*)

Aus der Schwere und Realität des Unglücks (das als Motiv zum Selbstmord erforderlich ist) ist der Grad der Gesundheit des Selbstmörders zu beurtheilen. Will man annehmen, daß ein vollkommen gesunder Mensch so ευκολος seyn müsse, daß kein Unglück seinen Lebensmuth aufheben kann, dann ist es richtig zu sagen, daß alle Selbstmörder geisteskrank (aber eigentlich körperkrank) seien. Aber wer ist denn vollkommen gesund?

*) Vergl. „Parerga", 2. Aufl., I, 346 (1. Aufl., I, 312).
Der Herausgeber.

In beiden Arten des Selbstmordes ist die Sache zuletzt die selbe: der natürliche Hang zum Leben wird überwunden durch die Unerträglichkeit der Leiden: aber wie, um ein starkes Brett zu brechen, tausend Pfund Gewicht nöthig sind, während ein schwaches von einem Pfund bricht; so verhält es sich mit dem Anlaß und der Empfänglichkeit zum Selbstmord. Und am Ende ist es damit, wie mit rein physischen Zufällen: eine leichte Erkältung kostet einem Kranken das Leben; aber es giebt Erkältungen, an denen selbst der Gesundeste sterben muß.

Gewiß hat der Gesunde einen viel schwerern Kampf bei Ergreifung des Entschlusses zum Selbstmord zu bestehn, als der Gemüthskranke, dem in den höchsten Graden der Entschluß fast nichts kostet: dagegen aber hat dieser schon eine lange Leidensperiode vorher getragen, bis er so herabgestimmt wurde.

Was überall die Sache erleichtert, ist, daß geistige Leiden uns gegen leibliche gleichgültig machen, wie auch diese gegen jene.

Die Erblichkeit der Anlage zum Selbstmord beweist, daß der subjektive Theil der Bestimmung dazu wohl der stärkere ist.

Sprechen und Mittheilung, die immer von leiser Anregung des Willens gegen einander begleitet sind, sind beinahe physisches Bedürfniß. Bisweilen aber sind mir die Thiere viel unterhaltender, als die gewöhnlichen Menschen. Denn, erstlich, was kann man sich überhaupt sagen? Nur Begriffe sind durch Worte mittheilbar, also die trockensten Vorstellungen, und was für Begriffe hat denn wohl so ein gewöhnlicher Mensch mitzutheilen, wenn er nicht eben erzählt oder berichtet, was aber kein Gespräch giebt: auch ist der größte Reiz des Gesprächs nur das Mimische, der sich zeigende Karakter, so wenig es auch sei. Sogar aber der vorzüglichste Mensch, wie wenig kann er *sagen* von dem, was in ihm vorgeht! nur Begriffe sind ja mittheilbar, doch ist ein Gespräch mit geistreichen Menschen eine der größten Freuden. Bei gewöhnlichen Menschen aber kommt zu ihrer Dürftigkeit noch Dies hinzu, daß ihre Vernunft sie in den Stand setzt, sich zu verbergen und zu verstellen; die Nothwendigkeit, dies auszuüben, giebt ihnen ihre eigene Erbärmlichkeit, so daß sie nicht ein Mal das Wenige was in ihnen ist zeigen, sondern statt

dessen eine Maske. Die Thiere aber, ohne Vernunft, können nichts verhehlen, sie sind durchaus naiv und dadurch sehr unterhaltend, wenn man nur zu ihrer Art der Mittheilung objektiv genug ist: sie sprechen nicht mit Worten, allein durch ihre Gestalt, ihren Bau, ihre Lebensweise, ihr Treiben sprechen sie sich für den Beobachter auf eine unterhaltende und angenehme Weise aus. Er sieht mannigfaltiges Leben auf von seinem eigenen sehr verschiedene Weise dargestellt und doch als wesentlich Dasselbe was seines ist. Er sieht es vereinfacht, er sieht es nach Ausscheidung der Reflexion, wie es da in den Thieren ganz der Gegenwart lebt, sie fest ergreift, für die Zukunft nicht (wenigstens nicht mit Bewußtseyn) sorgt, den Tod nicht fürchtet und so auf das Völligste im Leben befangen ist. *)

Ich muß es aufrichtig gestehn: der Anblick jedes Thiers erfreut mich unmittelbar, und mir geht dabei das Herz auf; am meisten der der Hunde und sodann der aller freien Thiere, der Vögel, der Insekten, und was es sei. Hingegen erregt der Anblick der Menschen fast immer meinen entschiedenen Widerwillen; denn er bietet, durchgängig und mit seltenen Ausnahmen, die widerwärtigsten Verzerrungen dar, in jeder Art und Hinsicht, physische Häßlichkeit, den moralischen Ausdruck niedriger Leidenschaften und verächtlichen Strebens, Zeichen von Narrheiten und intellektueller Verkehrtheiten und Dummheiten jeder Art und Grösse; endlich auch das Schmutzige, in Folge ekelhafter Gewohnheiten: darum wende ich mich davon ab und fliehe zur vegetabilischen Natur, erfreut, wenn mir Thiere begegnen. Sagt was ihr wollt! der Wille auf der obersten Staffel seiner Objektivation gewährt keinen schönen Anblick, sondern einen widerwärtigen. Ist doch schon die weisse Gesichtsfarbe widernatürlich

*) Diese Stelle ist aus Schopenhauers Erstlingsmanuscripten, zu Dresden 1814 geschrieben. Dagegen ist die folgende verwandte aus Schopenhauers letztem Manuscriptenbuch „Senilia". Zwischen beiden liegt ein Zeitraum von vierzig Jahren, und ist hieraus zu ersehen, wie sehr sich Schopenhauers Denkart im Laufe der Zeit gleichgeblieben ist. Der Herausgeber.

und die Bedeckung des ganzen Leibes mit Kleidern, eine traurige Nothwendigkeit des Nordens, eine Verunstaltung. *)

Misanthropie und Liebe zur Einsamkeit sind Wechselbegriffe.

Ob Einer mehr Ursache hat, die Menschen zu suchen oder zu meiden, hängt davon ab, ob er mehr die Langeweile oder den Verdruß fürchtet.

Ein Weiser ist man nur unter der Bedingung, in einer Welt voll Narren zu leben.

Man soll eine fast gränzenlose Toleranz und Versöhnlichkeit haben; weil, wenn man sich kapricirt, einem Einzelnen die Erbärmlichkeiten oder Schlechtigkeiten, die ihm zur Last fallen, nicht zu verzeihen, man dadurch allen Uebrigen eine ganz unverdiente Ehre erzeigt. —

Dafür aber machen viele Schweine den Brei dünn, und es versteht sich von selbst, welche Art der Freundschaft es sei, die wir dem menschlichen Geschlechte überhaupt offen halten und zu welcher die Rückkehr fast Jedem, nach Allem, was er auch begangen, noch offen steht.

The conversation among ordinary people, when it does not relate to any special matter of fact, but takes a more general character, mostly consists in hackneyd com-

---

*) Vergl. „Parerga", II, §. 315 der 2. Aufl. (§. 305 der 1. Aufl. welcher Paragraph in der 2. Aufl. einen Zusatz erhalten hat).

Der Herausgeber.

mon places, which they alternately repeat to each other, with the utmost complacency. *)

Nichts macht im Umgang so zuvorkommend gegen Andere, als das Bewußtseyn eigenen Werthes: mit diesem fürchten wir nicht zurückgestoßen zu werden; denn, wenn es geschieht, so empfinden wir dadurch keine Kränkung, in der beruhigenden Gewißheit, daß nur die Eingeschränktheit des Zurückstoßenden daran Schuld ist.

Der Philister hingegen, der sich eigenes Werthes nicht bewußt ist, ist, wie aus obigen Gründen von selbst folgt, cirkumspekt und politisch in seinen Avancen.

Wer klug ist, wird im Gespräch weniger an Das denken, worüber er spricht, als an Den, mit dem er spricht; denn sobald er dies thut, ist er sicher nichts zu sagen, das er nachher bereut, keine Blösse zu geben, keine Unvorsichtigkeit zu begehen; aber sonderlich interessant kann sein Gespräch nie werden.

Geistreiche Leute machen es leicht umgekehrt: der Andere ist ihnen oft nur der Anlaß zum lauten Monolog, für welche subordinirte Rolle der Andere sich auch oft durch Lauern und Entlocken entschädigt.

Man findet oft, daß Leute von vieler Erfahrung am herzlichsten und freimüthigsten mit ganz fremden Leuten sprechen, die sie gar nichts angehn. Dies kommt daher, weil eben die erfahrenen Menschen wissen, daß zwischen Leuten, die in irgend einem Verhältniß zu einander stehen, eine aufrichtige, unbefangene Gesinnung beinahe unmöglich ist, sondern stets eine gewisse Spannung durch Aufmerken auf unseren nahen oder entfernten Vortheil Statt hat: sie bedauern, aber sie wissen, daß es so ist, und gehen nun mit Freuden und Vertrauen aus der Mitte

*) Schopenhauers eigener Gedanke in englischer Sprache.
Der Herausgeber.

der ihrigen dem Wildfremden entgegen, um sich ihm aufzuschließen; daher sind Mönche, die dem Leben entsagt haben und ihm entfremdet sind (und alle solche ähnliche Menschen), so gute Rathgeber und Vertraute.

In Folge seiner Individualität und Lage lebt Jeder, ohne Ausnahme, in einer gewissen Beschränkung der Begriffe und Ansichten. Ein Anderer hat eine andere, aber nicht gerade diese Beschränkung: hat er sie also herausgefunden, so kann er, durch Fühlbarmachen derselben, jenen Erstern verwirren, verdutzen, fast beschämen; selbst wenn Jener ihm weit und hoch überlegen ist. Die Pfiffigkeit benutzt oft diesen Umstand, um dadurch eine falsche und momentane Superiorität zu erlangen.

Il n'y a de véritable superiorité, que celle de l'esprit et du caractère: toutes les autres sont factices, postiches, fausses, et il est bon de le leur faire sentir, quand elles essaieraient de se faire valoir vis à vis de la véritable. *)

„Im Menschen ist auch eine verehrende Ader" hat Göthe irgendwo gesagt. Um diesem Triebe zur Verehrung Genüge zu thun, auch bei denjenigen, welche für das wirklich Ehrwürdige keinen Sinn haben, giebt es, als Surrogat desselben, Fürsten und fürstliche Familien, Adel, Titel, Orden und Geldsäcke. **)

Es ist bemerkenswerth, wie Eitelkeit, vanitas, vanité zuerst Leerheit, Nichtigkeit, und dann Wunsch nach Bewunderung Anderer bedeutet; so daß dieses letztere, das Leben in der Mei-

---

*) Schopenhauers eigener Gedanke in französischer Sprache.
Der Herausgeber.

**) Vergl. „Parerga", II, §. 60 der 2. Aufl. (§. 59 der 1. Aufl., welcher Paragraph in der 2. Aufl. einen Zusatz erhalten hat).
Der Herausgeber.

nung Anderer, die avaritia laudis, hiedurch als das Leere und Nichtige par excellence bezeichnet wird, durch einen sehr bedeutungsvollen Sprachgebrauch; denn es ist das Nichtigste von allen Gütern.*)

Der Eine ist mehr mit dem Eindruck, den Er auf Andere macht, beschäftigt; der Andere mehr mit dem Eindruck, den Andere auf ihn machen: Jener hat subjektive, dieser objektive Stimmung: Jener ist seinem ganzen Daseyn nach mehr eine blosse Vorstellung; dieser mehr Vorstellendes.

Wenn man einmal sich hinreißen läßt, den Menschen auch nur ganz fein und leise etwas zu verstehen zu geben, das durch die Richtigkeit und das Treffende der Bemerkung sie verwundet; so werden sie (weil, damit sie in gleicher Münze bezahlen könnten, an ihnen die subjektiven und an uns die objektiven Bedingungen fehlen) fast allemal etwas erwidern, das durch die Grobheit des Ausdrucks beleidigt. Nach dem weisen Princip des point d'honneur ist damit nicht nur die Sache ganz ausgeglichen, sie sind sogar im Vortheil und wir mit Schande behaftet, die wir nur durch Blut auslöschen können. So gut hat durch dieses Princip der Ehre die Dummheit sich versorgt.

Das Princip der Ehre und des Muthes ist eigentlich dieses, daß man die größten Uebel klein achte, wenn sie vom Schicksal, hingegen auch die kleinsten groß, wenn sie von Menschen ausgehn. Man soll Geld, Gut, Glieder des Leibes gleichgültig verlieren, bei den größten Schmerzen keine Miene verziehn, so lange nur Alles vom Zufall, oder von der Natur, oder von Thieren ausgeht: aber man soll ein hartes Wort oder gar einen

---

*) Diese Stelle ist aus Schopenhauers Erstlingsmanuscripten, zu Dresden 1816 geschrieben. Man vergleiche mit ihr das in den „Parerga", 2. Aufl., I, S. 376 (1. Aufl., S. 338) über die Eitelkeit Gesagte. Der Herausgeber.

Schlag für das summum malum halten und nicht rasten, als bis man es durch Mord gerächt. Quelles bamboches!

Stolz ist sehr nöthig gegenüber der Dummdreistigkeit und Unverschämtheit der Leute, die vor Niemanden, als vor ihren Vorgesetzten Respekt haben und Jeden, der ihnen nicht, sei es durch einen Titel, oder einen Orden, oder durch sein Benehmen, ihre Inferiorität jeden Augenblick fühlbar macht, für ihres Gleichen, d. h. für etwas Nichtswürdiges halten. Sume superbiam quaesitam meritis! Der Mensch ist ein so unverschämtes Thier, daß man Sus Minervam sehn wird, sobald man ihm nicht den Daumen auf's Auge drückt. „Scherze mit dem Sklaven, bald wird er Dir den Hintern zeigen." Ignorirst du deine Superiorität, so ist er sogleich bei der Hand, sie auch zu ignoriren. Accipio confessa, sagt er. Monarchen erhalten sich nur dadurch in Respekt, daß sie zu ihren Höflingen und Grossen nie wie zu ihres Gleichen reden, sondern immer von oben herab. — Du sollst die Menschen ansehn, wie Wesen, die nicht deines Gleichen sind, und demnach sie die Distanz bewahren heißen.*)

Der ist der Klügste, welcher keine Barmherzigkeit übt, weil er weiß, daß ihm keine widerfährt. — Unter Königen cela va sans dire.

Man kann überall in der Welt und in allen Verhältnissen nur durch Macht und Gewalt etwas durchsetzen: die Gewalt aber befindet sich meistens in schlechten Händen, weil überall die Schlechtigkeit in furchtbarer Majorität ist.

---

*) Vergl. „Parerga", I, S. 380 der 2. Aufl. (S. 342 der 1. Aufl.). Der Herausgeber.

Einige Menschen können jedes Gut verachten, sobald sie es nicht haben: andere aber nur, wenn sie es haben. Letztere sind unglücklicher und edler.

Der Tod versöhnt den Neid ganz, das Alter schon halb.

---

16. Ueber Geist und Bildung, Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm.

Das Brustfenster des Momus ist bloß ein allegorisches Späßchen und nicht einmal der Imagination möglich. Allein daß die Hirnschaale nebst Integumenten durchsichtig wäre, läßt sich vorstellen, und o Himmel! welche Unterschiede würde man da gewahren an der Größe, Gestalt, Beschaffenheit und Bewegung des Gehirns! welche Abstufungen! Der große Geist würde auf den ersten Blick so viel Respekt einflössen, wie jetzt drei Sterne auf der Brust, und wie erbärmlich würde Mancher, der diese trägt, figuriren!

Im Reiche des Denkens giebt es dreierlei Köpfe.*)

Eine Sorte ist nicht im Stande anders zu gehen, als geleitet von einem Andern und Bessern, erkennt auch, daß es so ist, und beschäftigt sich bloß mit dem Wiedergeben fremder Gedanken. Oft will sie es jedoch verstecken durch vorgebliche Originalität, die aber nie weiter geht, als auf Anordnung und Vortrag: komisch wird sie dabei, indem sie sich verräth bei den Punkten, wo der Vorgänger ein im Wege liegendes Problem umgangen

---

*) Vergl. die „Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", 2. Aufl., S. 50, und meine Schrift: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn" u. s. w., S. 184.

Der Herausgeber.

oder gar gefehlt hat, wo dann so ein origineller Nachtreter mit komischer Ernsthaftigkeit ganz leise denselben Fußpfad um das Problem herumschleicht, oder dieselben Fehler unbefangen nachmacht, was nicht hätte geschehen können, wenn er selbst zu denken sich erkühnt hätte.

Die zweite Sorte ist von gleichen Kräften, aber ihr fehlt die Urtheilskraft, es zu erkennen: sie versucht also auf eigenen Füßen zu gehn, bringt selbsterdachte Monstra zu Markte: dies sind die „Narren auf eigene Hand".

Die dritte Sorte ist so selten, daß sie vielmehr als eine Ausnahme zu betrachten ist, die der originellen selbstdenkenden Köpfe.

Was Ueberlegenheit des Geistes giebt, ist anhaltende, unausgesetzte Aktivität des Geistes: worauf diese Aktivität gerichtet gewesen, ist hinsichtlich der Ueberlegenheit nicht wesentlich, sondern nur für die Person, also eigentlich von untergeordneter Bedeutung. Bildung kann nicht mehr als die Richtung der vorhandenen Aktivität des Geistes bestimmen, also das Untergeordnete. Darum ist Natur so viel mehr als Bildung.

Bildung verhält sich zu natürlichen Vorzügen des Intellekts, wie eine wächserne Nase zu einer wirklichen, auch wie Planeten und Monde zu Sonnen. Denn vermöge seiner Bildung sagt der Mensch nicht was er denkt, sondern was Andere gedacht haben und er gelernt hat; und er thut nicht sogleich was er möchte, sondern was man ihn zu thun gewöhnt hat.

Ein armes, erbärmliches Thier ist der Mensch, wie er in der Regel ist, dem fremde Autorität die Stelle eigenen Urtheils vertreten muß.

Autorität wirkt ja allein; urtheilen will Keiner, im Bewußtseyn eigener Unfähigkeit, sondern wartet auf den Klügeren;

statt dessen kommt der Unverschämtere und urtheilt ihm vor, und dann geht die Heerde.

Die meisten Menschen thun alles Andere lieber als denken und überlegen: um nun doch dabei handeln zu können, ohne viel Strafe zu erlegen, ist ihre beliebte Maxime, nur immer zu thun, wie alle Andern. So gleichen sie einer Gesellschaft, die im Kreise sich Eins dem Andern auf den Schooß gesetzt hat, während Keiner auf einem Stuhl sitzt. Sehe ich eine Heerde Gänse oder Schöpsen, wie immer Jedes seinem Vordermann nachgeht, unbekümmert wohin, so glaube ich auch immer durch ihr Kreischen und Blöcken hindurch die mit Emphase gesprochenen Worte zu vernehmen: „Ausschliessen werde ich mich nicht!" *)

Es giebt eine Menge zwei- und vierbeiniger Wesen, die zu weiter nichts sind, als dazuseyn.

Wesen giebt es, von denen man nicht begreift, wie sie dazu kommen, auf zwei Beinen zu gehen, so wenig das auch sagen will.

Die Menschen sind intellektuell erbärmlich: dabei nun aber können und wollen sie keine Ueberlegenheit dulden. „Dabei halt' es der Teufel aus", haben alle grosse Geister gesagt und sind allein geblieben.

Groß seyn, und unter lauter elendem Pack leben zu müssen, sind Wechselbegriffe, bloß zwei Ausdrücke für dieselbe Sache; so gewiß es einerlei ist, zu sagen, a steht zu b im Verhältniß von 1 zu 8, oder a ist $1/8$ von b.

---

*) Diese Stelle ist aus Schopenhauers Erstlingsmanuscripten, zu Rudolstadt 1813 geschrieben. Der Herausgeber.

Je weniger Einer denkt, desto mehr hat er die Augen überall: das Sehn muß bei ihm die Stelle des Denkens vertreten. *)

Der ist ein Thor, welcher meint, daß die Menschen en masse eines objektiven Antheils fähig wären, also für das Wahre, das Schöne sich lebhaft interessiren könnten: sobald irgend etwas der Art sie in Bewegung setzt, sei man versichert, daß ein Interesse des Willens dahinter steckt und daß die so erregte Menge eine Faktion ist.

Es giebt gedungene Mörder der Wahrheit und Aufklärung: so sehr sie sich verhüllen und bemänteln, erkennt man sie.

Daß die Geschichte der Wissenschaften und Künste nicht, wie man doch durchaus erwarten müßte, bloß ein Bild der unsäglichen, zahllosen Verkehrtheiten und Abgeschmacktheiten der Menschen liefert, kommt daher, daß sie im Ganzen nur von den Ausnahmen Bericht erstattet, und daß nur von den verständigen, geistreichen, genialen Menschen, d. h. nur von Einem aus Tausenden, die Spuren sich erhalten. Die zahllose übrige Menge verschwindet auch dem Andenken nach; und daher, wenn man Geschichte der Künste und Wissenschaften liest, oder die aufbehaltenen Werke betrachtet, denkt man, das Menschengeschlecht sei ganz gescheut. Betrachtet man aber, zu welcher Zeit es auch sei, in der Nähe die gegenwärtig entstehenden Produktionen und ihre Producenten, liest man z. B. die binnen der letzten Jahre (jeder möglichen Zeit) erschienenen Bücher, oder geht in die Ausstellungen der lebenden Maler, oder spielt die neuesten Musikalien; so hat man allemal nichts als Pfuscherei und sieht die ganze Jämmerlichkeit des Menschengeschlechts. Wer selbst von solchem Schlage ist, dem gefällt es recht gut; denn Göthe sagt

---

*) Vergl. „Parerga", I, S. 477 der 2. Aufl. (S. 424 der 1. Aufl.). Der Herausgeber.

mit Recht: „es sind ihrer Viele, und es wird ihnen wohl beisammen". Die wenigen Naturen aber, quibus ex meliori luto finxit praecordia Titan, leiden unsäglich in dem grossen Narrenhause. *)

Daß der Oupnekhat nach dreißig Jahren **) so wenig gelesen und gekannt wird; daß Lichtenberg's vermischte Schriften, statt neue Auflagen zu erleben, nach 33 Jahren auf einen sehr geringen Preis herabgesetzt werden mußten; daß Göthe's Farbenlehre nach 22 Jahren noch allgemein für falsch gilt; — das sind die Karakterzüge des deutschen Publikums, die man nie vergessen soll bei Hoffnungen auf dasselbe. ***)

Die Journalkritik hat nicht, wie sie wähnt, Macht über das Urtheil, sondern bloß über die Aufmerksamkeit des Publikums; — daher ihr einziger Gewaltstreich im Schweigen besteht. Hingegen muß jedem Schriftsteller von Verdienst ihr Tadel eben so willkommen seyn, wie ihr Lob; — es ist ganz Eins.

Wer etwas Großes leisten will, darf bei seinem Werke Niemanden, als sich selber genügen und gefallen wollen: sobald

*) Diese Stelle ist aus Schopenhauers Erstlingsmanuscripten, zu Dresden 1815 geschrieben. Der Herausgeber.

**) Dies ist 1833 geschrieben. Der Herausgeber.

***) Eine andere ähnliche Stelle lautet: Um mich über den intellektuellen Karakter der Deutschen und die auf ihn zu gründenden Erwartungen zu orientiren, habe ich mir einige feste Punkte gemerkt, auf die ich vorkommenden Falls allemal zurücksehe:

1) Daß Fichte, dieser überbietende Hanswurst Kants, selbst 40 Jahre nach seinem Auftreten, noch immer neben Kant genannt wird, als wäre er eben auch so Einer. Ἡρακλης και πιϑηκος!

2) Daß sie die Wahrheit der Göthe'schen Farbenlehre nach 24 Jahren noch nicht begriffen haben.

3) Daß Lichtenberg's vermischte Schriften herabgesetzt werden mußten, dagegen die Schriften der Herren Salat, Krug, Hegel u. s. w. mehrere Auflagen erlebten.

er nach fremdem Beifall angelt, — wird es nichts Grosses. Was hätte Shakespeare geleistet, wenn er auf die Fassungskraft und den Beifall Anderer Rücksicht genommen? Wie wenig durfte wohl Göthe, als er den Tasso schrieb, auf Beifall und Verständniß des Publikums rechnen. Als derselbe erschienen war, klagte Göschen über schlechten Absatz: — nach Riemer.

Wie Hamlet, wenn er den Geist seines Vaters erblickt, die Augen starr allein auf diesen heftet und alle Umstehenden unbeachtet läßt, — so haben Alle die, welche eine grosse und wichtige Wahrheit zuerst erkannten, nur diese ihr ganzes Leben hindurch im Auge behalten, ohne auf das derweilige Treiben der Zeitgenossen zu achten, oder mit dem, was diese zu ihrem Gesichte sagten, sich aufzuhalten. Denn eine solche Erkenntniß macht den Blick gewissermaaßen starr.

Kleine Leute in ihrer Kleinheit zu zeigen ist Großseyn das einzige wahre Mittel. Wer zu anderen greift, zeigt, daß dieses ihm nicht zu Gebote steht. Kleine Leute haben in der Litteratur zu allen Zeiten gehadert und geschimpft; denn um sich zu heben, sahen sie nur ein Mittel: Andere herabzusetzen. — Große Geister thaten es nie, ja hüteten sich, wo es sie vielleicht anwandelte; denn nur so konnten sie zeigen, daß sie sich zu heben vermochten durch sich selbst, ohne Herabsetzung Anderer, gleichsam nicht bloß im relativen, sondern im absoluten Raume; und wer da oben ist, der bleibt's.

Nebenbuhler oder Widersacher darf man schlechterdings nicht durch Tadel oder Herabsetzung klein machen wollen; sondern einzig und allein dadurch, daß man selbst groß sei: das macht sie klein, klein, klein! — Es ist das Allerschlimmste, was man ihnen anthun kann; daher sie es auch nie verzeihen. —

Will man es hingegen auf die zuerst genannte direkte Weise versuchen; so zeigt man, daß man es auf die letztere nicht kann, und verfehlt eben dadurch seinen Zweck, indem man sich ihnen gleichstellt.

Osorius de gloria hat richtig bemerkt, daß der Ruhm Den flieht, der danach strebt, hingegen Dem folgt, der ihn nicht achtet, noch sucht.*) Denn jedes absichtliche Ringen nach Ruhm giebt den Leuten einen Beweis, daß es Einem mit der Sache selbst kein ganzer Ernst sei; sonst man nicht auf den Schatten oder Wiederhall derselben so viel Werth legen würde, nach dem Princip, daß das Affektiren irgend einer Eigenschaft beweist, daß man sie nicht hat.

Man soll also für seinen Ruhm durchaus nichts Anderes thun, als ihn verdienen, folglich nicht Andere verkleinern, um sich relativ zu vergrößern; — nicht von Freunden sich loben lassen, noch sonst absichtlich Aufsehn zu erregen suchen; — nicht seine Sache anpreisen und überhaupt nicht laut werden, sondern warten, daß das Verdienst selbst laut werde, was es am Ende muß, wie umgekehrt der künstlich zu Wege gebrachte Ruhm früher oder später erlöschen muß. Denn durch alles Jenes reizt man außerdem noch den Widerspruchsgeist und schärft den doch stets regen Neid.

Quoi de plus sot que de se montrer petit, voulant paroitre grand.**)

Das Schlechte braucht man nicht „schlecht zu machen“. Die Mode, welche ihm etwan Gunst giebt, hat nur einen kurzen Tag: dann sieht es Jeder wie es ist. Durch Tadeln desselben setzt man sich aber immer gewissermaaßen au niveau mit ihm:

---

*) Vergl. „Parerga“, 2. Aufl., I, 421 (1. Aufl., I, 377) und das in meiner Schrift: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn“, S. 412 Mitgetheilte. Der Herausgeber.

**) Dieser letzte französische Satz ist Schopenhauers eigener Gedanke in französischer Sprache. Der Herausgeber.

auch ist es immer schwer, der Zeit vorzugreifen; mittelst ihrer aber sinkt das Schlechte durch seine eigene Schwere. Gar zeigen zu wollen, warum das jedesmalige Schlechte schlecht sei, wäre eine Arbeit des Sisyphus. *)

Le fondement de toute gloire véritable c'est l'estime sentie: mais la plupart des hommes ne sont capable d'estime sentie, qu'envers ce qui leur ressemble, c'est à dire envers le médiocre. Donc la plupart des hommes n'auront, pour les ouvrages de génie, jamais qu'une estime sur parole. Celle-ci se fondant sur l'estime sentie d'un très petit nombre d'individus supérieurs capables d'apprécier les ouvrages du génie, nous voyons la raison de la lenteur de l'accroissement de la véritable gloire. **)

Der Stoff, oder Wirkungskreis der Thatenmänner ist der Wille der Menschen: sie setzen ihn in die erforderte Bewegung, und er wird das Werkzeug ihrer Thaten. Auf den Willen der Menschen kann man sicher rechnen, sobald man ihn durch Motive gehörig behandelt; denn Wille ist in Allen in vollem Maaße vorhanden, er ist ja die Substanz des Menschen.

Die Werkemänner haben zu ihrem Wirkungskreis den Intellekt der Menschen: dieser soll ihre Werke verstehen und schätzen; allein er ist ein blosses Accidenz des Menschen und in der Regel so höchst dürftig bestellt, zudem noch durch die Herrschaft, welche der Wille durch Neigungen und Leidenschaften über ihn übt, so unterdrückt, daß man von ihm fast immer im Stich gelassen wird. Da heißt es dann: „Der Stein im Sumpf macht keine Ringe", und der Lohn der Werkemänner ist in der Regel kein

---

*) Hiezu hat Schopenhauer später hinzugeschrieben: „Das Gesagte ist unrichtig wegen der beiden konkordanten Aussprüche Voltaires und Göthes, die ich in der Vorrede zur Ethik (p. XXXII) angeführt habe." Der Herausgeber.

**) Schopenhauers eigener Gedanke in französischer Sprache. Der Herausgeber.

anderer, als der Nachruhm. Dagegen aber haben die Thatenmänner für jede That nur einen günstigen Zeitpunkt, — eine Gelegenheit; den Werken hingegen bleibt ungemessene Zeit für ihre Schätzung, und die Urheber können sagen: si eso no es su siglo, muchos otros lo seran. *)

Fast so leicht, wie dem gestorbenen Autor Gerechtigkeit widerfährt, wird sie dem lebenden, nachdem die Generation, in der und für die zunächst er schrieb, weggestorben ist.

Sie setzen Leuten Monumente, aus denen einst die Nachwelt gar nicht wissen wird was sie machen soll. — Aber Bürgern setzen sie keines. **)

---

*) Man vergleiche hiemit das in den „Parerga", 2. Aufl., I, S. 416 (1. Aufl., I, 372) über den Ruhm der Werke- und Thatenmänner Gesagte. Der Herausgeber.

**) Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", 3. Aufl., II, 598 über Bürger. Der Herausgeber.

17. Ueber Gelehrsamkeit und Gelehrte.

Wie tief stellt es uns unter die Alten, daß das Hauptsächlichste unserer Gelehrsamkeit darin besteht, die Sprache zu verstehen, die damals jeder Lastträger sprach.

Die Forscher nach den verborgenen und verlorenen Meinungen alter Philosophen sind mit großer Mühe und Anstalt bemüht, mit einem fremden Geiste zu denken, statt mit ihrem eigenen, der näher läge, wenn er da wäre. Und kann Solchen die Spur des fremden Geistes viel helfen? *)

Zu allen Zeiten war man in der Gelehrten-Republik bemüht, das Mittelmässige in jeder Gattung herauszustreichen und das eigentlich Werthvolle, ja Grosse zu verkleinern und als unbequem, wo möglich, zu beseitigen.

Wozu, um die Todten zu ehren, die Lebenden belügen? Wozu, in akademischen Elogien, ihnen alle die

*) Vergl. „Parerga", II, §. 7 und 8. Der Herausgeber.

Eigenschaften andichten, die sie hätten haben sollen, und in dem Grade, daß wer die Belobten gekannt hat, es ohne Lachen nicht hören kann? Statt „il ment comme une épitaphe“ wird man bald sagen, „comme un éloge académique“.

Akademien haben zum Zweck die Auffindung thatsächlicher, mithin stets nur besonderer Wahrheiten: diesem Zweck ist die vereinte Bemühung Vieler angemessen. Hingegen die Auffindung der allgemeinen Wahrheiten ist das Werk Einzelner und Seltener, welche Mitarbeiter weder brauchen, noch finden können.

Wenn die Geisteskraft so, wie die physischen Kräfte, durch Hinzufügung einer zweiten und dritten gleichen, im arithmetischen Verhältniß zunähme, dann wären Akademien und Societäten viel werth. Aber da ihre Größe eine rein intensive ist, die durch kein Nebeneinander und Beieinander anwächst; so — — —

Aber Aristoteles sagt, daß die Stimme des Publikums, wenn es auch aus lauter gewöhnlichen Köpfen besteht, doch im Verein richtig und respektabel ist. Also doch!

Daß die europäischen Gelehrten, z. B. Creuzer und viele Andere, sich gar sehr und ausführlich mit den albernen Mährchen der Indischen Volksreligion (Purana-Religion) und Mythologie beschäftigen, hingegen die Weisheit der Veda's fast ganz vernachlässigen, ist karakteristisch.

Daß die Gelehrten nicht immer blind, unempfindlich, verstockt gegen das Wahre und Treffliche sind, daß sie vielmehr oft den richtigsten Sinn für dasselbe und den feinsten Takt für fremde Verdienste haben, wird offenbar, sobald sie sich zum Plagiat entschließen. Hier ist der Punkt, wo das Uebermaaß der Ungerechtigkeit in ihr Gegentheil umschlägt und diese, gleich allen Uebeln, ihr eigenes Heilmittel herbeiführt. Dies haben mir Herr

Rosas und (die Wahrheit zu sagen) auch Brandis geleistet, wahrscheinlich auch noch Manche, von denen ich nicht weiß. Ertappt man sie, so hat man sie eo ipso in aufrichtige und leidenschaftliche Lobredner verwandelt: dann haben sie für unsere gerechte Sache, statt für ihre eigene Nichtswürdigkeit gearbeitet. Es ist der süsseste Triumph.

Obige Bemerkung ist ein paralleles und analoges Gegenstück zu der des Rochefoucauld (maximes), wo er zeigt, wie scharfsichtig man für selbstbegangene Fehler ist, wenn es darauf ankommt, sie zu verhehlen: ebenso zeigt Obiges, wie scharfsichtig man für fremde Verdienste ist, wenn es darauf ankommt, sie sich zuzueignen.

---

18. Ueber Schriftstellerei und Stil.

Aufgeschrieben und gedruckt zu werden, um wirklich ein Theil der Litteratur einer Nation zu seyn und Jahrhunderte zu bestehen, verdienen nur die Gedanken, welche ein ganz außerordentliches Individuum und auch dieses nur in ganz außerordentlichen Augenblicken zu denken fähig war. Denn nur solche sind Gedanken, welche die Menschheit nur ein Mal und vielleicht nie wieder aus sich entwickeln konnte, und die daher verdienten festgehalten und aufbewahrt zu werden.

Thatsachen und ihre nächste Verbindung kann beinahe Jeder und der Fähige zu jeder Zeit aufschreiben. Aber zu eigentlichen Geisteswerken, zu Gedanken, die als solche und an sich dauernden Werth haben, ist der gewöhnliche Mensch nie, und das Genie nur in seltenen Augenblicken fähig. Daher ist jedes seynsollende Geisteswerk mißlungen und dem Untergange bestimmt, wenn der Autor nur die normalen Geisteskräfte hatte und auch, wenngleich weniger und später, wenn er es als fortlaufende Arbeit schrieb, an die er gieng, wie er jedes Mal war, sich hinsetzend mit dem Gedanken: „nun will ich schreiben". Denn da schreibt er bloß aus der Erinnerung und zwar aus einer ganz allgemeinen von vielen verschiedenartigen Anschauungen abstrahirten Erinnerung: blosse Begriffe sind ihm gegenwärtig: — hingegen im begeisterten Moment schreibt er aus einer gegenwärtigen Anschauung, einem neuen frischen apperçu, vor welchem ihm die übrige Welt verschwindet. Alles andere Denken ist ein blosses Hin- und Herwerfen schon abgeschlossener fertiger Begriffe, ein Trennen und Vereinigen derselben, gerade wie in den Gleichungen algebraischer Grössen: es ist wie dieses algebraische Rech-

nen ein blosses Deutlichmachen Dessen, was schon in der Aufgabe mit gegeben war, das Umwandeln des implicite Gegebenen in ein explicite Erkanntes; aber so kommt keine eigentlich neue Erkenntniß in die Welt. Eine solche entspringt allein aus der anschaulichen Auffassung der Dinge von irgend einer neuen Seite. Sie macht sich von selbst und nicht, wie das Denken, mittelst einer Anstrengung, die doch zuletzt vom Willen ausgeht: der bleibt dort ganz aus dem Spiel.

Jeder, der mit Genie geschrieben, hat Geister gesehen. Denn hätte er die Wirklichkeit wahrgenommen, so hätte er sich der menschlichen Meinung überhaupt, oder dem Wahne seiner Zeit akkommodirt und nicht in jedem Worte, beiden stracks entgegen, sich treffend ausgedrückt und wäre nicht oft hart am herrschenden Irrthum vorbeigegangen, ohne ihn der Notiz, selbst durch einen Widerspruch, zu würdigen.

Es giebt Gedanken, die an und für sich selbst und allein nicht werth waren, hingeschrieben zu werden, die aber der Zusammenhang nöthig machte: aus solchem Cement besteht wenigstens die Hälfte fast jedes Buches. — Kann man hingegen seinen Text zusammensetzen aus lauter Gedanken, die schon einzig und allein ihrer selbst wegen werth waren, aufgeschrieben zu werden, und es wurden, und jetzt im Verein wirken, so daß das Werthvolle zugleich das Nothwendige und umgekehrt sei, analog der unorganischen Natur, wo das εξ αναγκης zugleich das χαριν του βελτιονος ist; dann giebt's ein Wunder, wie eine aus geschmolzenen Steinen gegossene Mauer.

Wer die weite Reise zur Nachwelt vorhat, darf keine unnütze Bagage mitschleppen; denn er muß leicht seyn, um den langen Strom der Zeit hinab zu schwimmen. Wer für alle Zeiten schreiben will, sei kurz, bündig, auf das Wesentliche beschränkt: er sei, bis zur Kargheit, bei jeder Phrase und jedem Wort bedacht, ob es nicht auch zu entbehren sei; wie, wer den

Koffer zur weiten Reise packt, bei jeder Kleinigkeit, die er hineinlegt, überlegt, ob er nicht auch sie weglassen könne.*)

Das hat Jeder, der für alle Zeiten schrieb, gefühlt und gethan. Den breiten, Unverdautes hinwerfenden, endlosen Schwätzern, wie z. B. Fichten, ist es gar nie in den Sinn gekommen: wozu hätte es Das auch gesollt?

Eine große Schwierigkeit des Vortrags liegt darin, daß einerseits Reichthum und Fülle des Ausdrucks und der Gedanken den Eindruck der Rede auf den höchsten Grad der Stärke bringt, andererseits aber jeder überflüssige Gedanke und Ausdruck die Kraft der passenden und treffenden schwächt, wie zugegossenes Wasser einen Trank. Daher Voltaire gesagt hat: l'adjectif est l'ennemi du substantif. Die Kunst des Vortrags besteht darin, hier das rechte Maaß zu halten und mit scharfem Urtheil das Wesentliche und stark Bezeichnende auszuwählen, alles Unwesentliche und Schwächere aber zu verwerfen. Es ist daher eben so viel Weisheit im Weglassen, als im Hinsetzen erfordert. Hierin verhält es sich mit den redenden Künsten gerade so wie in der Architektur.

Enthymematische Schriftsteller.**)

Schlüsse werden selten förmlich und in extenso vorgetragen; sondern man läßt eine der Prämissen weg, entweder weil sie sich von selbst versteht, oder weil sie (bei hypothetischen und disjunktiven Schlüssen) aus der andern Prämisse hervorgeht. Z. B. „Kant konnte irren, denn er war ein Mensch" u. s. w.

Solche Weglassungen der Prämissen heissen Enthyme-

---

*) Hiezu ist in Parenthese bemerkt: „(Dasselbe steht in Voltaire's Pensées in 12°, die damals noch nicht erschienen waren.)"
Der Herausgeber.

**) Dieses Fragment ist aus Schopenhauers Vorlesungen genommen. Der Herausgeber.

mata. Schriftsteller, welche Prämissen, Angaben ihrer Gründe, allerlei entbehrliche Erklärungen und Zwischensätze weglassen, heissen enthymematische Schriftsteller: ihre Sätze sind geistreich, weil sie mit Wenigem viel sagen, z. B. Tacitus, Rochefoucauld, Dante, Persius, Juvenal. Man soll dem Leser etwas zu denken übrig lassen, damit er wach bleibe. Christian Wolf sagt Alles und noch mehr. „Le secret d'être ennuyeux c'est de tout dire" (Voltaire). Weitläuftigkeit des Vortrags beweist Schwerfälligkeit im Denken, Unglauben an das schnelle Denken Anderer aus Erfahrung an sich selbst.

Nun aber giebt es ein anderes Extrem, oder vielmehr einen Mißbrauch. Aechte enthymematische Schriftsteller werden von geistreichen Leuten ganz genau verstanden und können von diesen Jedem erklärt werden durch Paraphrase und Kommentar, die explicite aussagen, was implicite in ihnen liegt. Hingegen Windbeutel affektiren Enthymemata, wo sie keine haben, schreiben unzusammenhängendes, unverständliches, ja widersprechendes Zeug hin. So entstehen herrlich dunkele Bücher, aus denen kein Mensch klug werden kann, geschrieben eigentlich in dem Vertrauen auf Das, was Mephistopheles sagt:

> Ich kenn' es wohl, so klingt das ganze Buch,
> Ich habe manche Zeit damit verloren;
> Denn ein vollkommner Widerspruch
> Bleibt gleich geheimnißvoll für Kluge, wie für Thoren.
> Mein Freund, die Kunst ist alt und neu,
> Es war die Art zu allen Zeiten,
> Durch Drei und Eins und Eins und Drei
> Irrthum statt Wahrheit zu verbreiten.
> So schwätzt und lehrt man ungestört,
> Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört,
> Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen.

Der Leser soll meynen, der Autor habe nur ihm zu viel zugetraut, es wären Enthymemata bei der Sache, die nur er nicht erhaschen könne, aber wohl Andere: er schämt sich daher zu sagen, daß er bei dem Buche gar nichts denkt; lieber giebt er vor, es vollkommen verstanden zu haben und versichert, es sei tiefsinnig. Ein Anderer, der gerade im selben Fall ist, stimmt mit ein, und so macht ein Windbeutel viele. So ein Schriftsteller mißbraucht den Kredit, den ihm der Leser schenkt, daß er Ge-

danken habe und mittheilen wolle: er giebt blosse Worte und Phrasen. Käme es zur Realisation dieser Papiermünze, so würde er bankrott. Es würde offenbar, daß die vermeinte Tiefe Bodenlosigkeit ist.

Hamann lesen befördert die Kühnheit des Ausdrucks und der Zusammenstellung: aber heut zu Tage bedarf diese mehr der Einschränkung, als der Beförderung.*)

Der angemessenste, d. h. der wahrhaft philosophische Stil für die Geschichte ist der ironische.

Der Stil des Tacitus ist bitter — ironisch.

Durch viele Citate vermehrt man seinen Anspruch auf Gelehrsamkeit, vermindert aber den auf Originalität, und was ist Gelehrsamkeit gegen Originalität! Man soll sie also nur gebrauchen, wo man fremder Autorität wirklich bedarf. Denn überdies wird, wenn wir unsere Meinung durch einen ähnlichen Ausspruch eines frühern grossen Schriftstellers belegen, der Neid sogleich vorgeben, wir hätten sie auch nur daher geschöpft (z. B. Rätze mit einem Worte Jakob Böhmes). Finden wir also, daß große frühere Autoren mit uns übereinstimmen; so ist dies sehr dienlich, uns in der Zuversicht, daß, was wir sagen, richtig ist, zu bestärken und zu ermuthigen. Aber es anzuführen ist nicht dienlich, besondere Fälle ausgenommen, und überhaupt mehr aus ganz fremden Fächern, als aus unserem eigenen. Denn haben wir Recht, so werden wir es auch ohne Anführung früherer ähnlicher Aussprüche behalten. Denn, wenn wir die Wahrheit auf unserer Seite haben, wie wenig hat es dann noch auf sich,

---

*) Dies hat Schopenhauer in den zwanziger Jahren geschrieben.
Der Herausgeber.

daß wir auch noch diesen oder jenen Autor, sei er noch so groß, für uns haben. Das ist immer nur ein αυτος εφα und nie ganz allgemein anerkannt. *)

Man soll jeden Schriftsteller auf die ihm günstigste Weise auslegen: es ist in Hinsicht auf ihn billig, in Hinsicht auf unsere Belehrung nützlich.

---

*) Vergl. „Parerga", II, §. 273 der 2. Aufl. (1. Aufl. §. 266.)
Der Herausgeber.

19. Ueber sich selbst, sein Zeitalter und sein Publikum.

Mein Denken in Worten, also Begriffen, also die Thätigkeit der Vernunft, ist für meine Philosophie nichts Anderes, als was das Technische für den Maler ist, das eigentliche Malen, die conditio sine qua non. Aber die Zeit der wahrhaft philosophischen, wahrhaft künstlerischen Thätigkeit sind die Augenblicke, wo ich mit Verstand und Sinnen rein objektiv in die Welt hineinsehe; diese Augenblicke sind nichts Beabsichtetes, nichts Willkührliches, sie sind das mir Gegebene, mir Eigene, was mich zum Philosophen macht, in ihnen fasse ich das Wesen der Welt auf, ohne dann zugleich zu wissen, daß ich es auffasse; ihr Resultat wird oft erst lange nachher aus der Erinnerung schwach in Begriffen wiederholt und so dauernd befestigt. *)

Daß ich auf die völlige Neuheit meiner Lehre stolz bin, ist nur, weil ich von ihrer Wahrheit die festeste Ueberzeugung habe.

---

*) Diese Stelle ist aus Schopenhauers Erstlingsmanuscripten, zu Dresden 1814 geschrieben. Der Herausgeber.

Natura nihil agit frustra: warum denn gab sie mir so viele und tiefe Gedanken, wenn solche keine Theilnahme unter den Menschen finden sollen? *)

Das Publikum der Zeitgenossen ist mir zu groß, wenn ich zu Allen, zu klein, wenn ich zu Denen reden soll, die mich fassen.

Ich weiß wohl, daß jeder denkende Mensch seine Zeit für die allererbärmlichste hält: aber ich muß gestehn, daß ich von der Illusion nicht frei bin.

Mein Zeitalter und ich passen nicht für einander: so viel ist klar. Aber wer von uns wird den Proceß vor dem Richterstuhle der Nachwelt gewinnen?

Bei einem Werke, wie meines, muß Autorität hinzukommen, um den Leser zu der Applikation zu vermögen, die er auf's Gerathewohl nicht anwendet, und den Anlaß zu welcher zu erkennen ihm Urtheilskraft abgeht.

Das deutsche Publikum hat eine Wahlverwandtschaft zum Geistlosen: darum hat es die Herren Fries, Hegel, Krug, Herbart, Salat u. s. w. u. s. w. fleißig gelesen, aber mich unberührt gelassen.

Fürsten werden von früher Kindheit an und durch's ganze Leben von Allen so behandelt, als wären sie wirklich übermenschliche Wesen: nothwendig müssen sie dies endlich selbst wirklich

*) Dies und das Folgende auf dieser Seite ist in den dreißiger Jahren geschrieben. Der Herausgeber.

glauben, woraus eine gewisse unvertilgbare Herrscherzuversicht ihnen erwächst, die sie nie verläßt. — Ich und meines Gleichen werden von Kindheit an und durch's ganze Leben von Allen, wenn auch nicht angesehn, doch behandelt, als wären wir ihres Gleichen: wir müssen es danach glauben, und wenn wir uns auch endlich des Unterschiedes bewußt werden; so geschieht es doch so spät, unter so stündlichem Widerspruch und so im Geheimen, daß wir selten oder nie den Anstand der Superiorität erlangen, der uns geziemt und den Gracian ausdrückt: todos sus dichos y hechos van rebestidos de una singular, transcendental magestad.

(Parabolisches:) Die Kätzchen spielen mit Papierkügelchen, die man ihnen zuwirft, lassen sie rollen, springen danach, setzen sie mit ihren Pfötchen in Bewegung u. s. w., weil sie sie für etwas ihnen selbst Aehnliches, für ein Lebendiges, halten. Aber, wenn das Kätzchen herangewachsen ist, da verschwindet die Täuschung, es spielt nicht mehr mit den Kügelchen, weil es weiß, daß sie nicht seines Gleichen sind; es läßt sie liegen. — Wer dies Gleichniß nicht versteht, gehe damit zum Timon von Athen.

Das Schicksal meiner Philosophie und das der Göthe'schen Farbenlehre beweisen, was für ein schnöder und **nichtswürdiger Geist** in der **deutschen Gelehrtenrepublik** herrschend ist.*)

Die Herren möchten gern, daß ich mit ihnen viel Umstände machte; bin's aber nicht gesonnen; denn ich habe vor ihnen nicht mehr Respekt, als sie verdienen.

---

*) Dieses und die folgenden Stücke sind aus Schopenhauers „Senilia". Der Herausgeber.

Daß in euern Ohren die Wahrheit befremdend klingt, ist schlimm genug, aber darf mir nicht zur Richtschnur dienen.

Ich habe die Wahrheit gesucht, und nicht eine Professur: hierauf beruht, im letzten Grunde, der Unterschied zwischen mir und den sogenannten Nachkantischen Philosophen. Man wird Dies, mit der Zeit, mehr und mehr erkennen.

Daß in Kurzem die Würmer meinen Leib zernagen werden, ist ein Gedanke, den ich ertragen kann, — aber die Philosophie-Professoren meine Philosophie! — dabei schaudert's mich.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Berichtigungen.

Seite 76,	Zeile	11	v. u.,	statt: muß es, lies: es muß
» 95,	»	9	v. u.,	tilge das Komma nach „weiß"
» 107,	»	6	v. o.,	st.: subjekiv, l.: subjektiv
» 120,	»	15	v. o.,	setze ein Komma nach „Richtung"
» 156,	»	7	v. u.,	st.: den, l.: dem
» 186,	»	24	v. u.,	st.: wie, l.: weil
» 269,	»	14	v. u.,	st.: Bewußtsehns, l.: Bewußtseyns
» 349,	»	20	v. u.,	nach „ist," einzuschalten: er erzählt